Temel İnanç Sistemleri

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU



kayıhan

بسم الله الرحمن الرحيم

Temel İnanç Sistemleri

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Yayın Yönetmeni
Adem Kuşkulu

Yazar
Dr. Hasan Gümüşoğlu

Kayıhan Yayınları
101

Tarih Araştırmaları Kitaplığı
8

İç Tasarım
İrfan Güngörür

Kapak Tasarım
Sercan Arslan

Isbn
978-605-5996-01-7

Genişletilmiş İkinci Baskı
Mart 2009

Basım yeri
Arıkoğlu Matbaası
2. Matb. Sit. A.Blok 5.Kat /31
Topkapı / İstanbul
Tel.0212 567 15 24

Cilt:
Kısmet Mücellit
2. Matb. Sit. F.Blok Z Kat/1
Topkapı / İstanbul
Tel.0212 567 52 12



Ticarethane Sokak
Tevfik Kuşoğlu İşhanı No:41/33
Sultanahmet / İstanbul

Tel. 0212 513 51 90
527 23 84
Fax. 0212 511 82 17

www.kayihanyayinlari.com
info@kayihanyayinlari.com

Temel İnanç Sistemleri

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ

Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU



kayıhan

İ S T A N B U L 2 0 0 9

Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU

1965 yılında Antalya'nın Gazipaşa ilçesinde dünyaya geldi. İlk orta ve lise tahsilini ilçesinde yapıp 1987 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu.

1993 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalında "İnsanlığın Nübüvvete olan İhtiyacı" adlı teziyle masterini bitirdi. 1998 yılında aynı Enstitüde "İslam Akide Sisteminde Hilafet" konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı.

Mısır, Ürdün ve A.B.D.'de akademik çalışmalarda bulundu. Doktora sonrası çalışmaları için de dört yıla yakın İngiltere'de Public Record Office arşivlerinde çalışmalar yapan yazar, evli ve üç çocuk babasıdır.

(hasgumus@hotmail.com)

Yayınlanmış Eserleri:

- "İslam'da İmamet ve Hilafet"
- "Osmanlıda Hilafet ve Halifeliğin Kaldırılması"
  (Osmanlı Hilafeti ve Kaldırılması)
- "İslam Mezhepleri Tarihi"
  (Temel İnanç Sistemleri)

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ
ASR-I SAÂDET VE SAHÂBE DEVRİNDE HİLÂFET KONUSU

BİRİNCİ BÖLÜM
Bidat Fikirler veKelâm İlminin Teşekkülü

İKİNCİ BÖLÜM
Ehl-i Sünnet

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Ehl-i Bidat

KISALTMALAR

a.e. .... aynı eser
a.g.e. .... adı geçen eser
a.g.m. .... adı geçen makale.
a.s. .... aleyhisselâm
AÜİFD. .... Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E. .... Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
a.y. .... aynı yer
bkz. .... bakınız
b. .... bin
c. .... cilt
DİA. .... Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
FO .... Foreign Office
Hz. .... Hazreti
İA .... İslam Ansiklopedisi
Ktb .... Kütüphane
nşr. .... neşreden
PRO .... Public Record Office, London
r.a. .... radyallahu anhu, radyallahu anhüm
r.h. .... rahmetullahı aleyh
s. .... sayfa
s.a.v .... sallallâhu aleyhi ve sellem
sy. .... sayı
ts. .... tarihsiz
trc. .... tercüme eden
v. .... varak
vb. .... ve benzeri
vd. .... ve devamı

TAKDİM

Hz. Allah'ın son peygamber olarak gönderdiği Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetine icabet eden insanlar, aralarında senelerdir süren anlaşmazlıklara son vermişler, İslâm'ın getirdiği insanî ve ahlâkî değerlere sahip çıkarak huzura ermişlerdi. Asr-ı saâdetteki Müslümanlar, âyetlerin nüzûlüne şâhid olup, Fahr-i Kânât'ın (s.a.v.) sohbetinin bereketi ile iç dünyalarını temizlemişler ve mânevî âlemlerini nurlandırarak sahâbe olma şerefine ulaşmışlardır. İslam uğrunda gösterdikleri büyük gayret ve fedakarlıklardan dolayı Hz. Allah, ashâb-ı kiramdan râzı olduğunu beyan etmiş, Resûl-i Ekrem de aynı şekilde onlardan memnun olduğunu açıklamıştır. Bu itibarla ashâb-ı kiram, kendilerinde sonraki Müslümanlara numûne olmuşlardır.

Peygamber Efendimizin (s.a.v.) vefâtından sonra İslam'ı doğru olarak bilen, samimi bir şekilde bildiklerini yaşayan ve bunları diğer insanlara ulaştırmayı kendilerine gaye edinen ashâb-ı kiram, Kur'an-ı Kerim'in, onun tefsiri ve tatbiki olan Peygamber Efendimizin sünnetinin sağlam bir şekilde sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli bir vazifeyi ifa etmişlerdir. Tâbiîn zamanında da Kur'an-ı kerim ve sünnet istikametinde sahâbe tarafından oluşturulan esaslara bağlı kalınması hususunda büyük gayret gösterildi ise de İslâm'ı yeni kabul eden kimseler arasında ilk Müslümanlar kadar İslâmî şuûra sahip olmayan, dünyevî bir takım maksatları ön planda tutan insanlar çoğalmaya başlayınca bir takım ihtilaflar, sünnete uymayan bidat görüşler ve inançlar ortaya çıkmıştır.

Resûl-i Ekrem (s.a.v.) ve sahâbe devrinde bulunmayan bir diğer ifade ile sünnette yer almadığından dolayı bidat olarak değer-

lendirilen yeni dînî anlayış ve düşünceler Müslümanların büyük ekseriyeti tarafında kabul görmedi. Bununla beraber "sünnet"te yer alan itikâdî esasları tam olarak ortaya koymak ve ehl-i bidat'in görüşlerini sistemli bir şekilde reddetmek için Ehl-i sünnet âlimler bunlarla mücadelede büyük gayret gösterdiler. Bu âlimlerin geliştirdiği usul ve esasların sonraki Müslümanlar tarafından tâkip edilip geliştirilmesi ile İslam dünyasında "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" mezhebi genel kabul gördü.

"Mezheb", Arapça'da gidilen yol manasına geldiğinden hem amelî (fıkhî) hem de itikâdî sahada teşekkül eden ve büyük topluluklar tarafından takip edilen sistemler bu isimle ifade edildi. Ülkemizde "mezheb"in bu manada kullanımı yaygın olmakla birlikte İslâmî ilimlerde itikâdî sahada sonradan ortaya çıkanlar için "fırka" tabirine daha çok yer verilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in dışında kalan ehl-i bidat fırkalar için fırka kelimesinin çoğulu (fırak) ile beraber fırak-ı dâlle tabiri de kullanılmıştır.

Asırladır Müslümanların büyük ekseriyeti tarafından kabul edilen Ehl-i sünnet ve'l cemâat mezhebinin hakim olduğu coğrafyada ehl-i bidatin görüşleriyle mücadele genellikle ilmî usûller istikametinde olmuştur. Tarihte dînî hususlardaki ihtilafların siyâsî maksatlar için kullanılmasını ve bazı ehl-i bidat fırkaların uygulamalarını istisna edecek olursak, Müslümanlar arasında kendi görüşlerini kabul ettirmede "şiddet" bir metot olarak kullanılmamıştır. Bu itibarla Müslümanlar arasında geçmiş devirlerde bazı çatışmalar vuku bulmakla beraber Avrupa'da olduğu gibi bir "Mezhepler Savaşı"ndan bahsetmek kolay değildir.

İslâm'ın diğer dinlere tanıdığı inanç hürriyeti sayesinde Asr-ı saâdetten günümüze kadar İslam âleminde farklı dinlere mensup kesimler devamlı bulunduğu gibi, Müslümanlar arasında hakim mezhep olan Ehl-i sünnet'ten faklı düşünen kimseler de sayıları az veya şok sürekli bulunmuştur. İtikâdî hususların zorla kabul

ettirilmesini doğru bulmayan Ehl-i sünnet mensupları, farklı fikirde olanlara karşı zor kullanmak yerine onları ilmî esaslarla ikna edip, gönülden kazanma yolunu tercih etmişlerdir. Müslümanların birliğine ve toplumun huzuruna zarar vermedikleri müddetçe farklı düşünen kimselerin üzerlerine gidilmemiştir. Asırlarca farklı kültürlere sahip insanları hakimiyeti altında tutan İslam devletlerinde ve son olarak Osmanlı Devletinde farklı din ve inançlara sahip insanlar, asırlarca huzurlu bir şekilde yaşamışlardır.

Birinci Dünya Savaşının neticesinde tasfiye edilen Osmanlı Devletinin hakim olduğu coğrafyada özellikle Ortadoğu'da sömürgeci güçler tarafından oluşturulan küçük devletler yetmiyormuş gibi bu gün, bölge etnik kökene veya mezhep esasına dayalı olarak daha da küçük parçalara ayrılmak istenmektedir. Osmanlı Devletini parçalarken içindeki gayr-i müslim azınlıkları kullananlar şimdi, Müslümanları bölmek için aralarındaki mezhep farklılıklarını kullanmak istemektedirler.

İnsanların "Medeniyetler Savaşı" tezi ile meşgul edikleri bir zamanda sömürgeci güçler, "Mezhepler Çatışması"ndan medet ummaktadırlar. Bir taraftan farklı kimlikler, kültürel hayatın bir zenginliği kabul edilirken diğer taraftan, savaşların ve huzursuzlukların kaynağı haline getirilerek bundan faydalanmaya çalışılmaktadır. Aralarındaki inanç ve düşünce farklılıklarını kullanarak Müslümanları kendi içinde çatıştırıp zayıflatma, böylece imkanlarını sömürme planları yapılmaktadır.

Eskiden beri farklı kültürden ve değişik inançlardan gelen insanlar, diğerlerinin inanç ve düşüncelerini, hayat tarzını ve dünya görüşünü merak etmiş ve öğrenmeye çalışmıştır. Günümüzde ise değişen sosyo-ekonomik şartlar farklı kesimlere mensup insanları birbirleri ile münasebete zorunlu hale gelmektedir. Bu ilişkilerin sağlıklı olabilmesi için insanların itibar ettiği ve kıymet verdiği değerleri bilmek, ait olduğu sosyal ve kültürel çevreyi tanımak ehemmiyet arz etmektedir.

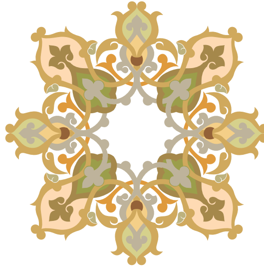
Gelişen haberleşme vasıtalarının da tesiri ile önceden insanlardan sadece sözlü olarak duyduğu inançları kabullenen ve daha çok dağlık bölgelerde veya kırsal alanlarda kendi hallerine ve dışa kaplı bir şekilde yaşayan insanların bu hayat tarzını devam ettirmeleri daha da zorlaşmıştır. Bu durumda insanların bir kısmı dünya görüşüne tesir eden olayları geriye dönük olarak merak etmekte ve inançlarının esasını araştırarak sağlam bir zemine oturtup, daha bilgili bir şekilde onları benimsemeye çalışmaktadır. Bu sebeple Ehl-i sünnetin itikâdî bir mezhep olarak teşekkülüne kadar olan gelişmeleri ve bu zaman zarfında ulemânın ortaya koyduğu esasları belirtmenin yanında bidat fırkalardan ve düşünce sistemlerinden kayda değer mensubu bulunanların temel görüşlerini de anlatmanın faydalı olacağını düşündük.

Kitabın hazırlanması esnasında mezhep ve fırkaların, düşünce ve inanç sistemlerinin kendi kaynaklarına dayanarak görüşlerini belirttikten sonra o meselede Ehl-i sünnet'e mensup âlimlerin izahlarına da yer vererek okuyucular tarafından mevzunun bütün yönleri ile ve doğru bir şekilde anlaşılmasına imkan sağlamayı düşündük. Çalışmamız esnasında akademik usûl ve esaslara riayet etmekle birlikte okuyucunun anlayacağı bir dil kullanarak, teferruata taaluk eden, karışık ve anlaşılması zor hususlara yer vermemeyi tercih ettik.

Bu eserde mümkün olduğu kadar doğru bilgileri aktarmaya çalıştığımız halde istemeden de olsa bir takım yanlış ifadeler olabilir. Böyle bir durumu tespit edip tarafımıza bildirenlere şimdi şimdiden teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmamız esnasında bize her türlü yardımı yapan, basılmadan önce okuyup tashihlerde bulunan bütün dostlarıma şükranlarımı ifade eder, Hz. Allah'tan hayırlara vesile kılmasını niyaz ederim.

Dr. Hasan Gümüşoğlu

Üsküdar, Kasım 2007



GİRİŞ

Asr-ı Saâdet ve Sahâbe Devrinde Hilâfet Konusu

ASR-I SAÂDET

a) Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Örnek Dönem

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberin âyetleri tebliğ eden bir **mübelliğ**[1] olmanın yanında onun bir açıklayıcı[2] (**mübîn**), öğretici[3] (**muallim**), hüküm verici[4] (**hâkim**), Müslümanları **tezkiye** eden[5] ve onlara **dua** eden[6], İslâm'ın esaslarını Allah Teâla'nın rızasına en uygun şekilde yerine getiren ve insanlar için (**en güzel örnek**) olduğunu bildirmektedir.[7] Bu itibarla Resulullah (s.a.v.) hayatı boyunca gelen âyetleri Müslümanlara tebliğ etmiş, âyetlerde genel mânada bildirilen hükümleri izah etmiş, başta kendisi bu hükümleri uygulamış, daha sonra da ashâbından bunları yerine getirmelerini istemiş ve bir yanlış yapıldığında da onları düzeltmiştir. Dinin akâid esaslarının yanında fıkhî hususlar da bizzat Hz. Peygamber tarafından tedrîcî olarak, zamanla ve yeri geldiğinde açıklanmıştır.

Yaklaşık yirmi üç sene içersinde İslâm'ın hem inanç ve ibâdet esasları hem de siyasî, hukukî ve muamelatla alakalı hususları ta-

1 el-Mâide, 5/67.
2 el-Mâide, 5/15, en-Nahl, 16/44.
3 el-Cum'a, 62/2
4 en-Nisâ, 4/65, 105; el-Ahzâb, 33/36.
5 et-Tevbe, 9/103, el-Cum'a, 62/2,
6 en-Nisâ, 4/64, et-Tevbe, 9/103.
7 el-Ahzâb, 33/21.

mamlanmıştı. Hz. Muhammed (s.a.v.) hayatının son senesinde on binlerce sahabî ile beraber hac ibadetini ifa etmişti. Veda Haccının sonuna doğru gelen âyetle Hz. Allah; dinin kemâle erdiğini, nimetlerini tamamladığını, ve Allah Teâlâ katında geçerli dinin sadece İslam oluğunu bildirmiştir.[8] Böylece, İslam dininin eksiği olmadığı, her şeyi ile tam ve mükemmel olduğu açıklanmış ve ona bir şey ilave edilmeye veya çıkarılmaya ihtiyaç olmadığı kesin olarak ifade edilmişti.

Hz. Muhammed (s.a.v.), kendisine vahyedilen âyetleri ashâbına bildirir, belirli vahiy katiplerine yazdırır ve bazı sahâbîler de ezberlerdi. Ashâb-ı kiram, İslâmî hükümleri Hz. Peygamberin izahları ve uygulamalarıyla tam ve doğru bir şekilde öğrendi.

Hz. Muhammed'e (s.a.v.) imân edip onun sohbetinde bulunarak "**sahâbî**" olma şerefine nail olan Müslümanlar, vahye şahid olup, İslam'ı ilk kaynağından öğrenmişler ve İslam uğrunda en kıymetli varlıklarını feda ederek, Hz. Allah'ın rzasını kazanmışlardır. Bu hususiyetlerinden dolayı ashâb-ı kiram, İslam'ın anlaşılmasında, anlatılması ve yaşanmasında örnek olduğundan sahâbenin uygulamaları, Kuran ve Sünnetten sonra İslâmî hükümlerin üçüncü kaynağını teşkil etmiştir.

Ashâb-ı kiram, Resulullah'a (s.a.v.) olan yakınlıkları sebebiyle kalplerini kötü duygulardan arındırıp, onun sohbetin bereketi ile akîdelerini sağlam, imanlarını kuvvetli hale getirdikleri için, Fahr-i Kâinat'ın (s.a.v.) ifade ettiği esasları aynen kabul eder, şer'î hükümlerin sebep veya hikmetini pek araştırmazlardı. Sahâbe, anlamadığı bir meseleyi veya yeni karşılaştığı bir hususu doğrudan Peygamber Efendimize (s.a.v.) sorar, ondan aldığı cevabı da tereddütsüz kabul edip icabını yerine getirirlerdi.

Mekke döneminde gelen âyetlerin çoğu iman esaslarını ihtiva ediyor ve Müslümanlara, karşılaştıkları sıkıntı ve zorluklara

8 el-Mâide, 5/3.

sabretmelerini tavsiye ediyordu. Müslümanlar ise büyük bir heyecanla İslam'ın inanç esaslarını kabullenip her türlü sıkıntı ve zorluğa rağmen, Resul-i Ekrem'in (s.a.v.) etrafında kenetleniyorlardı. Onlar, kabul ettikleri dinin esaslarını büyük bir istekle yerine getirmeye çalışırlardı. Ashâb-ı kiram, büyük bir heyecanla İslam'ın hükümlerini öğrenip, uygulama gayretindeydiler. Bu ortam, onlar arasında düşünce farklılıklarının ve ihtilafların doğup gelişmesine mani idi.

Mekke toplumunun çoğunun müşrik olmaları sebebiyle, Müslümanlara şiddetle karşı çıkıp, onlara büyük sıkıntı vermelerine rağmen; Müslümanlar arasında kuvvetli bir muhabbet ve birlik bulunmaktaydı. Müslümanların Hz. Muhammed'e güçlü bağlılığı neticesinde kendi aralarında imân esasları veya diğer dînî hususlarda ihtilaf veya tefrika meydana gelmiyordu.

Medine döneminde ise Müslümanlar, Yahudiler ile aynı bölgede yaşıyor, zaman zaman Hıristiyanlarla da karşılaşıyorlardı. Diğer bir ifade ile Müslümanlar, kitap ehli olan, kendileriyle bazı noktada aynı dînî hususları paylaşan ancak, inanç esaslarında veya dînî esasların uygulanması noktasında aralarında büyük ayrılıklar bulunan insanlarla beraber yaşıyorlardı. Bununla beraber, sahâbe itikâdî konuları tartışmadan, her şeyi Rasûlullâh'a(s.a.v.) ve gelecek vahye havale ediyorlardı.

Medine'de Müslümanlar, yeni gelen ve daha çok dinin uygulanmasına yönelik ibadet, siyaset ve hukuk gibi konularına dair âyetleriyle de muhatap olmuşlar ve bunları başarılı bir şekilde hayata geçirmişlerdi.

Müslümanlar yeni bir durumla karşılaştıklarında veya bir meseleyi anlamak istediklerinde onu, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) arz ediyor, o ise ya kendisi o mesele hakkında bir açıklamada bulunuyor veya Allah'ın hükmünü bekleyip gelen âyetle karar veriyordu. Onun kararı kesin bir hüküm ifade ettiğinden Müslüman-

lar, Resulullah'ın (s.a.v.) kararını itirazda bulunmadan, tam bir teslimiyetle kabul ediyorlardı.

Âyetlerde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kesin itaat emrediliyor[9] ve onun verdiği hükümleri gönül hoşnutluğu ile kabul etmenin imanın bir icabı olduğu ifade ediliyordu.[10] Bu dönemde Müslümanların müracaat edecekleri ve vereceği kararda hiç şüphe duymayacakları yegane otorite olan Hz. Peygamber hayatta idi. Vahiy devam ettiği için de onun kararlarının doğruluğu ilâhi teminat altında olup, bir yanlışlık durumunda vahiyle düzeltilmesi mümkün idi.

Resulullah'ın (s.a.v.), İslam'ın esaslarını tam olarak tebliğ ettiğine binlerce sahabî şahitlik etmişti. İslam'ın esasları, hiçbir tereddüde yer kalmayacak şekilde tamamlanmış ve bu Hz. Allah tarafından açıklanmıştı[11]. Nitekim bu hadiselerden sonra sahâbeden bazıları, Fahr-i Kâinat Efendimizin âhirete irtihal vaktinin yaklaştığını tahmin etmişlerdi.

Hz. Muhammed'in hayatı boyunca onunla beraber olmuş, İslam'ı bizzat yaşayarak öğrenmiş, verdikleri bir çok karar âyetlerle de doğrulanan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi sahâbîleri büyük vazifeler beklemekte idi. Ashâb-ı kirâmın bu hususiyeti yani İslam'ın esaslarını korumak ve yaymak için yeterli bilgi ve güce sahip binlerce sahâbenin bulunması, Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra ortaya çıkan meselelerin çözümünü kolaylaştırdı.

Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037), Resulullah'ın (s.a.v.) vefatı esnasında münafıkların dışında bütün Müslümanların dinin "**usûl**" ve "**furû'u**nda" tek yol üzere olduklarına dikkat çeker.[12]

9 en-Nisâ, 4/64, 80.
10 en-Nisâ, 4/65.
11 el-Mâide 5/3
12 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, **el-Fark beyne'l-fırak**, Beyrut 1990, s. 15.

b) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Son Günleri ve Hilafet Konusu

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bir beşer olması hasebiyle dünya hayatında kendisine tanınan vakti tamamlayıp âhiret hayatına intikal etmesi, âniden olan bir hâdise değildi. O, son günlerinde hastalığından dolayı sıkıntılı vakitler geçirmekle birlikte kendini iyi hissettiği zamanlarda ashabıyla sohbet etmiş, hatta vefat edeceğini onlara hissettirmişti.[13]

Resûlullâh'ın (s.a.v.) kendisinden sonra Kur'ân ve Sünnette belirtilen İslâm ahkamını kimin tatbik edeceği veya İslâm Devletinin başına kimin geçeceği hususunda bir emirleri olmamıştı. Önceki devirlerde olduğu gibi bir peygamberin gelmesi de beklenmiyordu. Zira Hz. Muhammed (s.a.v.) son peygamber olarak gönderilmişti. İslâmîyet ise kıyâmete kadar gelecek insanların her türlü ihtiyaçlarına cevap verecek mükemmellikte idi. Geriye bu mükemmel nizamın uygulanması kalıyordu. Peki bu işi kim yapacaktı?

Hz. Muhammed (s.a.v.) hadislerinde; kendisinden önceki ümmetleri peygamberlerin idare ettiğini bir peygamber vefat edince onun yerine başka bir peygamberin geldiğini, fakat kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini söyleyip, ümmetini halifelerin idare edeceğini ifade buyurmuşlardı.[14]

Ashâb-ı kirâmın bir kısmı Fahr-i Kâinât'ın (s.a.v.) vefat edeceğini düşünemiyor veya çok sevdikleri ve kendisine inanıp tamamen teslim oldukları zatın bir gün aralarından ayrılacağı hiç akıllarına gelmiyordu. Nitekim Resûlullâh'ın (s.a.v.) vefat haberini duyan bazı sahâbîler şaşkınlık ve üzüntülerini açıkça ortaya koy-

---

13 İbn Esîr, İzzeddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kasım eş-Şeybânî, **el-Kâmil fi't-târîh**, Beyrut 1989, II, 6; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Kitâbü'l-'İber ve dînânü'l-mübtede' ve'l-haber...**, Beyrut 1992, II, 465; İbn Kesîr, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut 1966, V, 229.

14 Buhârî, "Enbiya", 50; Müslim, "İmâre", 44; İbn Mâce, "Cihad", 42.

muşlardı. Hatta Hz. Ömer ilk etapta böyle bir şeye inanamamıştı.[15] Fakat Hz. Ebû Bekir gelip Hz. Muhammed'in de bir beşer olduğunu ve onun da vefat edeceğini belirten âyetleri hatırlatmasıyla ortalık sakinleşmişti. Neticede ashâb-ı kiram her şeyde kendisine müracaat ettikleri ve örnek aldıkları Hz. Peygamberi kaybetmişler, onsuz bir hayata alışmak mecburiyetinde kalmışlardı.

Belirttiğimiz şekilde Resûlullâh Efendimiz hayatta iken kendisinden sonra kimin halife olacağı konusunda kesin bir açıklamada bulunmamıştı. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefatına yakın meydana gelen bazı hâdiseler, "**hilâfet meselesi**" etrafında çıkan tartışmalarda daha sonraları tekrar yoruma tabi tutulmuştur. Bu konudaki ihtilafların derinleşip, büyümesinden dolayı hilâfet meselesi kelâm kitaplarında geniş olarak yer alan bir konu olmuştur. Meselenin daha iyi ortaya konulabilmesi için hilâfet konusundaki tartışmaların ve anlaşmazlıkların merkezine oturtulan hadiselerin bir kısmı üzerinde durmak istiyoruz.

1- Kırtas Hâdisesi

Peygamber Efendimiz, son günlerinde ve hastalığının devam ettiği bir zamanda kağıt ve kalem isteyerek, bazı hususları yazdırmak ister. Orada bulunan sahâbîlerin bir kısmı ise Fahr-i Kâinât'ın (s.a.v.) böyle bir şeyi sıkıntı ve acı içinde söylediğini Hz. Allah'ın kitabının ve Resûlünün (s.a.v.) sünnetinin Müslümanlara kâfi geleceğini ifade etmeleri üzere sahâbe arasında tartışma çıkar. Hz. Peygamber ise bu tartışmalardan rahatsız olur ve orada bulunanlara dışarı çıkmalarını söyler.[16]

Kırtas Hâdisesi diye sonradan meşhur olan bu vakıayı Şiîler ve bazı bidat fırkalar istismar etmişler ve *kâğıt kalem getirilse idi Hz. Ali'nin halife tayin edileceği* iddiasında bulunmuşlardır.

15 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 9; İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 242.

16 Buhârî, "Meğazi", 83; İbn Esîr, **a.g.e,** II, 7; İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 227.

Şîa'nın bu ve benzer iddiaları kesin hüküm belirten muhkem naslar var iken müteşabihle (delâlet ettiği şey açık olmayan lafız) amel etmek olur.[17] Resûlullâh'ın (s.a.v.) söylemediği bir hususta "şöyle söyleyecekti" diyerek bunun üzerine nasıl hüküm bina edilebilir? Hz. Muhammed (s.a.v.), bir emir veya vasiyette bulunacak olsa idi daha önceden bunu yapabileceği gibi sonra da yapabilirdi. Bu olay Perşembe günü meydana gelmiş, Resulullah (s.a.v.) ise Pazartesi günü vefât etmiş ve bu günlerde ashâbına bir çok defa sohbet etmişlerdi. Şayet Fahr-i Kâinat (s.a.v.), Hz. Ali'yi kendisinden sonra halife tayin etmek isteseydi kırtas hadisesinden sonra da bunu yapabilirdi. Nitekim Hz. Peygamber, daha sonraları sahâbeye bir çok tavsiyede bulunmuşlardı.[18]

Kırtas olayı ile ilgili rivayetleri inceleyen hadisçiler, Peygamber Efendimize şayet kağıt kalem getirilse idi yazdıracağı şeyler konusunda değişik ihtimallerin üzerinde durmuşlar, ancak Hz. Ali'nin halife tayin edilmesi meselesine bunlar arasında yer vermemişlerdir.[19] Mesela, Fahr-i Kâinat'ın (s.a.v.) bu günlerde yaptığı bir konuşmada, bazı hususları vasiyet ettiği bilinmektedir. Bunlar hilâfetle alakası olmayan; müşriklerin Arap Yarımadasından çıkarılmaları ve kendi zamanında olduğu gibi etraftan gelen heyetlere iyi muamele edilmesi gibi konuları ihtiva etmektedir.[20]

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendisinden sonra kimin halife olacağı konusunda bir takım şeyler yazdırmak istediği konusunda başka hadisler de bulunduğu halde, Şîa'nın bunlar arasından sadece birisini özellikle seçmesi kendi görüşlerine uygun gelecek şekilde metni yorumlama imkanı bulduklarından olsa gerektir.

---

17 İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 228.

18 Konunun ayrıntıları için bkz., Buhârî, "Meğazi", 83; İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, Beyrut 1994, I, 517; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 7.

19 Aynî, Bedrüddin Ebu Muhammed, **Umdetu'l-Kârî Şerh'u-Sahihi'l-Buhârî**, Kahire 1972, XII, 122.

20 Buhârî, "Meğazi", 83; İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I, 517; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 7.

Resûlullah (s.a.v.) hastalığı esnasında Hz. Aişe'ye (r.a) hitaben : "*Bana Ebû Bekir ve kardeşini çağır da bir yazı yazdırayım. Çünkü ben bir heveskârın temenni ve arzuya düşüp: Ben daha haklıyım demesinden endişe ederim. Halbuki Allah ve müminler Ebû Bekir'den başkasından razı olmaz.*"[21] buyurmuşlardı. Bu hadisle Hz. Ebû Bekir'in halife olarak tayin edilmek istendiği açıkça ifade edildiğinden olsa gerek, Şîîler bu metni dikkate almamışlardır.

2- Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Hilâfeti ile İlgili Rivayetler

Ehl-i sünnet âlimlerinin bir kısmı Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin açık veya kapalı bir takım nas ve işaret ile sabit olduğunu söylemekle[22] birlikte çoğunluk onun ümmetin tercihi ile halife olduğunu ifade etmiştir. Âlimlerin ekseriyetine göre Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali'nin halife olması konusunda net bir beyanının olmamıştır.[23]

İbn Kesir, Resûlullâh (s.a.v.) kâğıt ve kalem istediği zaman herkesin Ebû Bekir'e (r.a.) itaat etmesini sağlamak için bir ibare yazdırmak istediğini söylemektedir.[24] Resûlullâh Efendimiz vefat etmeden önce Perşembe günü muhtemelen yazdıracağı yazıya karşılık olarak bir hutbe irat etmişti. Değişik râviler tarafından rivâyet edilen bu hutbede özetle Fahr-i Kâinât (s.a.v.), **Muhâcir** ve **Ensâr** olarak sahâbîlere tavsiyelerde bulunmuş ve kendisinin vefat edeceğini îmâ etmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'den özellikle bahsederek, onun faziletini belirtmiş ve "*Allah'ın dışında bir dost kabul edecek olsaydım Ebû Bekir'i (r.a.) dost kabul ederdim*" buyurmuş ve Hz. Ebû Bekir'in kapısı dışında mescide açılan bütün kapıları kapatmıştı.[25]

---

21 Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 11.

22 Bu naslarla ilgili olarak bkz.: İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, nşr, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî- Şuayb el-Arnavut, Beyrut, 2005, s. 443 vd.

23 Gümüşoğlu, Hasan, **İslam'da İmamet ve Hilafet**, İstanbul 1999, s. 156.

24 **el-Bidâye,** V, 228.

25 İbn Esîr**, a.g.e.**, II, 6; İbn Kesîr, **a.g.e,** V, 229.

Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine işaret eden diğer önemli bir husus da Peygamberimizin (s.a.v.) onu namaz kıldırmak üzere imamlığa tayin etmesidir. Resûlullâh, hastalığı artınca Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemişti. Hz. Aişe, babasının ince kalpli olduğunu Fahr-i Kâinât'ın (s.a.v.) yerine imam olduğu takdirde ağlamaktan buna dayanamayacağını söyleyip, Hz. Ebû Bekir'in imam yapılmamasını istemişti. Hz. Peygamber, Aişe'nin (r.a.) ısrarına rağmen Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını emretmişti.[26]

Hz. Ebu Bekir, Peygamber Efendimiz vefat edinceye kadar (İbn Esîr'in rivâyetine göre[27] üç gün veya on yedi vakit, başka rivâyetlere göre ise yirmi vakit) namaz kıldırdı. Bu zaman esnasında Resûlullâh Efendimizin, Hz. Ebû Bekir'e uyarak namaz kıldığı da oldu.[28]

İbn Hişam ve **İbn Kesîr'in** bir rivâyetine göre Hz. Muhammed (s.a.v.) imam tayin ettiğinde Hz. Ebû Bekir o anda mescitte bulunmadığından Hz. Ömer'e namaz kıldırması söylenir. Hz. Ömer de bunun peygamberin emri olduğunu düşünerek namaza başlar. Hz. Ömer yüksek sesle tekbir aldığı için Resûlullâh (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmadığını anlayınca üzülür ve onun namazı kıldırmasını tekrar söyler.[29]

Keyfiyette bazı farklılıklar olmakla birlikte bu rivâyetlerden anlaşılıyor ki Resûlullâh (s.a.v.), Kitap ve Sünneti en iyi bilenin imam olması esasını da dikkate alarak[30] Hz. Ebû Bekir'i namaz kıldırmak üzere vekil tayin etmişti. Bu hususta Hz. Aişe'nin ısrarını bile dikkate almayarak, Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını istemişti.

---

26 Buhârî, "Ezan", 39; İbn Sa'd, **a.g.e.,** I, 499; İbn Kuteybe, **el-İmâme ve's-siyâse** nşr. Tâha Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967, I, 11-12; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 8.

27 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 8.

28 Buhârî, "Ezan", 67; İbn Hişam, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Beyrut 1992, I, 1067; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 8; İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 235.

29 İbn Hişam, **a.g.e.,** II, 1066; İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 232.

30 İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 236.

Süz konusu hadislere bakılarak Hz. Ebû Bekir'in diğer sahâbîlere nispetle üstünlüğü ve dinin en önemli rükünlerinden biri olan namazda Resûlullâh'a vekil olması yani "**İmâmet-i suğra**"da vekalet etmesi, onun "**İmâmet-i kübra**"ya yani hilâfete de en layık olduğuna işaret olarak kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Ali, Ebû Bekir'e (r.a.) yaptığı bîat esnasında *"Resûlullâh'ın dinimiz için razı olduğundan biz de dünyamız için razı olduk*" demiştir.[31]

3- Hz. Ali'nin (r.a.) Hilâfeti ile İlgili Rivayetler

Şiîlerin iddia ettikleri şekilde Hz. Ali'nin nasla halife tayin edildiğine dair bir haber veya Resûlullâh'tan (s.a.v.) sonra hilâfete Hz. Ali'nin daha layık olduğunu ifade eden bir rivayet bulmak mümkün olmamaktadır. Hz. Ebû Bekir'in hilâfete layık olduğuna dair bir kısmını yukarda belirttiğimiz bir çok haber vardır. Ancak bunlar Hz. Ebû Bekir'in nasla halife tayin edildiğinin kesin delilleri olma özelliğine sahip değildir. Zira Ebû Bekir (r.a.), açık bir ifade ile Peygamber (s.a.v.) tarafından halife tayin edilse idi, **Benî Sâide Sakîfe**'sinde meydana gelen uzun görüşmelerin ve tartışmaların meydana gelmemesi gerekirdi.

Resûlullâh'ın (s.a.v.) son hastalığı esnasında konumuzla alakalı tespit edebildiğimiz bir hâdise şöyledir:

Hz. Ali, Peygamber Efendimizi ziyaret edip, odasından çıkınca sahâbîler ona Peygamberin (s.a.v.) durumunu sorarlar. O da Fahr-i Kâinâtın iyi olduğunu söyler. Hz. Abbas ise Ali'ye (r.a.) hitaben: "*Ben Resûlullâh'ın yakında vefat edeceğini tahmin ediyorum. Zira Abdulmuttalib oğulları vefat edeceği zaman onları yüzlerinden bilirim; Resûlullâh'a git. Bu iş (hilâfet) kimin olacak sor. Bu iş bizde ise bilelim. Bizim dışımızda birisi ise onu da bilelim. Resûlullâh vasiyet etsin"* deyince Hz. Ali: "*Şâyet bunu Resûlullâh'a sorar ve o da bizi bundan men ederse ondan sonra*

---

31 Buharî, "Meğâzî", 38; Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b Ebû Bekir, **Târihu'l-hulefâ'**, Beyrut 1993, s. 20.

insanlar bir daha bu işi bize vermez. Bundan dolayı bunu sormam." şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir.[32]

Bu rivâyetlere göre; Hz. Ali ve Hz. Abbâs, hilâfet konusunu Resûlullâh'a (s.a.v.) söylemeye veya sormaya çekinmektedir. Nitekim Hz. Aişe de Hz. Ali'ye Hz. Peygamber tarafından vasiyet yapıldığına dair sözler ortaya çıkınca: "*Resûlullâh benim yanında vefat etti. Kim bunu söylüyor*"[33] diyerek, söz konusu iddiaları yalanlamıştır. Bütün bunlar gösteriyor ki Hz. Muhammed (s.a.v.) hilâfet konusunda Hz. Ali'ye veya başka birisine bir vasiyette bulunmamıştır. Nitekim Hz. Abbâs, **İbn Kuteybe**'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir ile karşılaşır *ve "Hz. Peygamber sana vasiyet etti mi*" der, Ondan "Hayır" cevabını alınca Hz. Ömer'e aynı soruyu sorar, ondan da hayır cevabını alır.[34]

Peygamber Efendimizin hilâfet konusundaki hadislerinden, Hz. Abbâs'ın yukarıdaki ifadelerinden ve ashâb-ı kiramın sonraki konuşma ve icraatlarından anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'ye veya bir başka sahâbîye halife olması için bir vasiyette bulunmamıştır.[35]

c) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Vefâtı ve Hilafet Konusu

Peygamber Efendimiz, vefat ettiği 632 yılında Rebîulevvel ayının on ikisinin pazartesi günü sabah namazında geçmişe nispetle kendini biraz daha iyi hisseder. Hatta bir rivâyette odasının perdesini açarak ashâbının saf tutmuş halde namazı beklediklerini görür. Onlardan memnuniyetinin bir ifadesi olarak tebessüm eder.

---

32 Buhârî, "Meğazi", 83; İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 12; İbn Esîr, II, 8; İbnü'l-Arabi, **el-Avâsım mine'l-kavâsım**, nşr. Mahmud Mehdî el-İstanbûlî, Beyrut 1987, s. 58; İbn Kesîr, **a.g.e.,**V, 227.

33 Buhârî, "Meğazi", 83; İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 251.

34 İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 12.

35 Gümüşoğlu, Hasan **İslam'da İmamet ve Hilafet**, s. 147.

Hz. Ebû Bekir ise Resûlullâh'ın (s.a.v.) iyileştiğini görünce imamlıktan çekilmek ister. Fahr-i Kanat (s.a.v.) ise Ebû Bekir'e (r.a.) imamlığa devam etmesi için işaret eder.[36] Resûlullâh'ın (s.a.v.) iyileştiğini gören sahâbîler sevinirler. Hz. Ebû Bekir de sabah namazını kıldırdıktan sonra Hz. Peygamber'den izin alarak evine döner.[37] Halbûki Resûlullâh'ın (s.a.v.) bu iyileşmesi vefât öncesi oluşan kısa bir rahatlamadan ibarettir. Nitekim Resûl-i Ekrem, kuşluk vakti Hz. Aişe'nin yanında vefat eder.

Hz. Ebû Bekir, kendisine vefat haberi ulaşır ulaşmaz hemen kızı Hz. Aişe'nin evine gelir. O, Hz. Muhammed (s.a.v.) yüzüne örtülen perdeyi kaldırarak *"Anam babam sana fedâ olsun. Hayatında da ölümünde de güzelsin"* der.[38] Daha sonra dışarıya çıkıp, başta Hz. Ömer olmak üzere Resûlullâh'ın (s.a.v.) vefatıyla telaşa kapılan ve derin üzüntü içerisinde olan ashâbı teskin edici sözler söyleyip, *Hz. Muhammed'in vefat ettiğini, Hz. Allah'ın ise bâki olduğunu* hatırlatır.[39] Hz. Ebu Bekir, onlara "**şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler**"[40] âyetini okuyup onları teskin etmeye çalışır.

Hz. Ali ile birlikte birkaç sahâbî Resulullah'ın (s.a.v.) teçhiz ve tekfin işlemleri ile meşgul olurlar. Daha önce, vefât eden Müslümanların cenaze namazını Hz. Peygamber veya sahâbeden birisi imam olup kıldırıyordu. Resûlullah'ın (s.a.v.) cenaze namazını ise imam olmadan, önce erkekler, ardından kadınlar, sonra çocuklar gruplar halinde odaya girip tek başlarına kıldılar.[41]

Hz. Muhammed'in nereye defnedileceği konusu da ashâb arasında tartışılmış ve bu esnada "**Peygamberler vefât ettikleri**

---

36 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 8; İbn Kesîr, **a.g.e**, VII, 244.
37 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 8; İbn Kesîr, **a.g.e.**,VII, 244; İbnü'l-Arabi, **el-Avâsım**, s. 60.
38 İbn Esîr, **a.g.e.**,II, 9; İbn Kesîr, **a.g.e.**,VII, 244.
39 Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-Nebî", 5; İbn Haldûn, **el-'İber**, II, 467.
40 ez-Zümer 39/30.
41 İbn Hişam, **a.g.e.,** II, 1078; İbn Sa'd, Muhammed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I, 550.

yere defin olunurlar" hadisi nakledilince sahâbîler; onu vefat ettiği yerde yani Hz. Aişe'nin odasında toprağa vermişlerdi.

d) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mirası Meselesi

Hz. Peygamber'in son derece sade bir hayatı vardı. Ganimetlerden kendisine büyük hisseler düşmesine rağmen o mütevâzi bir hayat tarzını tercih etmiş, sahip olduğu malları Allah Teâlâ'nın yolunda infak etmiş, geriye maddi değeri fazla olmayan bazı eşyaları miras bırakmıştı. Bunlar konusunda ise "*Biz peygamberlere varis olunmaz. Bizim bıraktıklarımız sadakadır*"[42] buyurmuşlardı.

Rivayete göre, Hz. Fâtıma, Hz. Ebû Bekir halife olduktan sonra Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Fedek ve Hudeybiye'deki mirasından kendi hissesinin verilmesini ister. Hz. Ebû Bekir ise mezkûr hadisi hatırlatarak (bu hadîsi sahâbîlerin ileri gelenlerinden bir çokları da işitmiştir)[43] Hz. Fâtıman'nın isteğini yerine getirmez ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) hal-i hayatlarındaki emirlerinden hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini ifade eder. Hz. Fâtıma'nın ise buna üzüldüğü rivayet edilmektedir.[44]

Daha sonraları özellikle Şia, Fedek arazisi meselesini istismar etmiş ve Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın (r.a.) Hz. Ebû Bekir'e bu meselden dolayı kırıldığını ve onunla konuşmadığını belirtip bunu, Hz. Ebû Bekir'i kötülemek için kullanmıştır. Halbuki, sadece bu rivâyete dayanarak Hz. Fâtıma'nın halifeye ve Peygamber Efendimizin dostu ve en yakınlarından olan Hz. Ebû Bekir'e kızması ve onunla vefatına kadar konuşmaması, özellikle de Hz. Peygamberin kızı Hz. Fâtıma'nın böyle bir tavır takınabileceğini düşünmek veya konuyu bu şekilde izah pek münasip görünmemektedir.

42 Buhârî, "Humus", 1, "Nafakat", 3, Müslim, "Cihad", 49,56.

43 Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, **Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn** nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993, II, 862.

44 Buhârî, "Meğazi", 38.

Hz. Fâtıma, babasının kendinden önce vefat edeceğini öğrenince çok üzülmüş, arkasından ilk kendisinin babasına kavuşacağını öğrenince üzüntüsü azalmıştı.[45] Bu itibarla kısa zaman sonra vefat edeceğini bilen, Hz. Fâtıma'nın bu meseleden dolayı Hz. Ebû Bekir'e kızdığını söylemek pek inandırıcı bulunmamaktadır. Hz. Fâtıma, Peygamberimizden sonra kısa zamanda vefât edeceğini bildiği için dünyevî işlerden uzaklaşıp, kendini ibadete vermiş ve bu sebeple de insanlarla konuşmaya veya görüşmeye vakit ayırmamış olabilir.

Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Fâtıma ve Peygamberimizin diğer yakınlarını mirastan men etmiş ise bunların içersinde kendi kızı Hz. Aişe de bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in bunu sadece Resûlullâh'ın hadisini yerine getirmek için yaptığı ve başka bir maksadının olmadığı anlaşılmaktadır.[46]

45 Buhârî, "Meğâzi", 83,V, 238; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 9; İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 226.

46 Gümüşoğlu, **a.g.e.** s. 152.

SAHÂBE DEVRİ

a) Ashâb-ı kiramın İslam'da Yeri ve Önemi

Sahâbenin târifi konusunda farklı görüşler olmakla birlikte, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Müslüman olarak görme şerefine nail olan veya onun sohbetinde az da olsa bulunan ve Müslüman olarak vefat eden kimsenin sahâbe olduğu görüşü ekseri âlimler tarafından kabul edilmiştir.[47] Bazı âlimler, sahâbî olmak için; Resûl-i Ekrem'in yanında uzun müddet kalmak hatta en az bir veya iki gazveye katılmak veya buluğ çağına ulaşmak gibi bazı şartlar ileri sürmüşse de bunlar ekseriyet tarafından kabul görmemiştir.[48].

Ashâb-ı kirâmın dinimizdeki değeri izaha ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Zira sahâbîler vahyin nüzulü ve hadis-i şeriflerini vüruduna şahit olmuşlar, Resûlullâh ile beraber bulunup ona arkadaşlık yapmışlardır. Sahâbe, dinin hakikatlerini herkesten çok daha iyi bir şekilde ilk kaynağından öğrenmiş, sonraki Müslümanlardan daha doğru Kur'ân ve Sünnetin mânasını anlayıp izah etmişlerdir. Onlar, İslâmî prensipleri uygulayıp, en güzel mânada İslâm'ı yaşamışlardır.

---

47 İbn Hacer, el-Askalânî, **el- İsâbe fî temyîzi's-sahâbe**, Bağdâd 1328, I, 7.

48 Şaban, Muhammed İsmail, **Kavlü's-sahâbî ve eseruhâ fî fıkhi'l-İslâm**, Kahire 1988, s. 15-20.

Sahâbe, sadece Hz. Allah'ın rızası için İslâm uğrunda mallarını mülklerini, âilelerini ve vatanlarını terk ederek, hicretin zorluklarına katlanmıştır. Aynı şekilde onlar, İslâm için canını ortaya koyup harplere katılmış, Müslüman olmayan babası, oğlu veya kardeşi ile savaşmaktan çekinmemiştir. Ashâp, İslâm uğrunda yaptıkları bu fedakarlıktan dolayı Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Allah'ın medh-ü senasına mazhar olmuş ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) memnuniyetini kazanmıştır.

Kur'an ve Sünnet sonraki Müslümanlara ashâb-ı kiram tarafından aktarılmıştır. Bu itibarla Ehl-i sünnet ulemâsı sahâbenin adâletinde ve güvenirliliğinde ittifak etmiştir.[49] Ashâbın dinimizdeki yerini ve önemini göstermesi açısından âyetlerin bir kaçını burada zikretmek istiyoruz.

"...Muhacir ve ensâr'dan ilkler ve önde gidenler ve bir de ihsanda onlara tâbi olanlar var ya, Allah onlardan razı onlar da Allah'tan razı oldular."[50]

"Hz. Allah, ağacın altında sana bîat eden müminlerden razı oldu."[51]

Kur'ân-ı Kerim'de bunlara benzer bir çok âyette **muhacir** ve **ensâr** olarak sahâbîlerin, Hz. Allah'ın rızasını kazandığı belirtilmiş ve onlardan övgü ile bahsedilmiştir.[52]. Resûlullâh Efendimiz de müteaddit hadis-i şeriflerinde, ashâb-ı kirâmın faziletini ve din için ehemmiyetini beyan etmiştir. Bunlardan bir kaçı şöyledir:

"Ashâbıma kötü söz söylemeyin. Allah'a yemin olsun ki sizden birinizin Uhud dağı kadar altını olsa da tamamını Allah

---

49 Geniş bilgi için bkz.: Makdisî, Muhammed b. Abdulvahıd Ziyâüddin, **Kitâbu'n-nehy an-sebbi'l ashâb ve mâ fîhî mine'l-ism ve'l ikâb**, Kahire 1994.

50 et-Tevbe 9/100.

51 el-Fetih 48 /18.

52 Âl'i-İmran 3/119; el-Enfal 8/ 64; el-Ahzâb 33/23; el-Fetih 48/29;

yolunda infak etse, onların infakına veya yarısına bile mukâbil olamaz.”[53]

“Ashâbım hakkında Allah’tan korkun. Ashâbım hakkında kötü söz söylemekten kaçının. Onları benden sonra hedef seçmeyin. Onları seven beni sevdiği için sever. Onlara buğz eden bana buğz ettiği için buğz eder. Onlara eziyet veren bana eziyet vermiş, bana eziyet veren de Allah’a eziyet etmiş olur. O kendine eziyet edeni derhal cezalandırır.”[54]

Ashâb-ı kirâm, İslâm davasının en zor günlerinde dine sahip çıktı. Onlar Hz. Peygamber’in (s.a.v.) en sıkıntılı anlarında yanında yer aldılar. Ayrıca onun sohbetinin feyiz ve bereketiyle dünya değerlerinden yüz çevirip, âhiret saadetini düşündüler. Yine onun sohbetinin bereketiyle akîdeleri sağlam ve tertemiz olmuş, zamanlarında ihtilaf zuhûr etmemiş, dolayısıyla hayatlarında İslâmî noktadan bir kusur meydana gelmemiştir. Şâyet bir hata yaparlarsa Hz. Peygamber onları ikaz eder onlar da hareketlerini düzeltirlerdi. Bütün bunlar ashâbın adâlet ve güvenirliliğini teyit eden önemli hususlardır.[55]

Bir kısmını zikrettiğimiz âyet ve hadisler sahâbenin adâletine şahadet ettiğinden, bir kısım insanların ashâb-ı kirâmı medh-ü sena etmesine ihtiyaç kalmadığı gibi, bir veya birkaç kişinin sahâbîler hakkında bir takım yanlış açıklamalarda bulunmaları da onların faziletinde bir eksiklik meydana getirmez.

Ehl-i sünnet ulemâsı Resûlullâh’ın (s.a.v.) ashâbını sadece hayırla zikretmişler ve aralarında çıkan bir takım anlaşmazlıkların onların arzu ve heveslerinden veya makam ve mevkî isteklerinden kaynaklanmadığını söylemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimler, ara-

---

53 Buhârî, “Fezâilü ashâbı’n-Nebî” 1; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”1;

54 İbn Hanbel, **Müsned,** Beyrut 1993, V, 57.

55 İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abullah, **Ma’rifetü’s-Sahâbe**, Medîne 1988, I, 106-7; Nesefî, **Tebsıra**, II, 890; Teftazânî, Sa‘du’d-dîn Mes‘ud b. Ömer, **Şerhu’l-Akâid**, Dersaâdet 1326, s. 11.

larında meydana gelen ictihat farklılıklarından dolayı sahâbeye dil uzatılamayacağını belirtip bunların İslâm'ı anlamalarındaki farklılıktan kaynaklandığını belirtmişlerdir.[56] Ulemâ yapılan farklı ictihatlardan dolayı ashâbın kınanmasının doğru olmadığını belirtip ictihatlarında hata bile etseler yine de mükafat alacaklarını ifade etmiştir.[57]

Buna benzer sebeplerden dolayı sonraki Müslümanların kendilerinden önce gelip geçmiş din kardeşlerini özellikle Resûlullâh'ın (s.a.v.) sevgili ashâbını hayırla yâd etmesi, onlar hakkında sû-i zanda bulunmaması, Hz. Allah'ın vasıfladığı şekilde onları kabul etmesi; Müslümanlar tarafından tarih boyunca genel kabul görmüş bir anlayıştır.

Hz. Allah sahâbe hakkında şöyle buyurmuştur: "**Hz. Muhammed Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar (sahâbîler) kâfirlere karşı şiddetli kendi aralarında pek merhametlidirler. Sen onları zaman zaman rükûda ve secde halinde görürsün. Onlar Allah Teâlâ'nın fazlı ve keremini isterler. Yüzlerindeki iman alameti secdelerinin bir eseridir.**" [58]

Kur'an-ı kerim'de bunlara benzer âyetlerde[59] muhâcir ve ensâr ile onlara tâbi olan diğer Müslümanlar hakkında varit beyanlar varken, sahâbîleri kötü sıfatlarla anlatmak İslâmî esaslarla mutabakat etmez. Müslümanlar, "**Onlardan sonra gelenler şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde iman edenlere karşı hiçbir kin tutma...**"[60] âyetini esas alarak ashâb-ı ki-

---

56 Nesefî, **a.g.e.**, II, 890; Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s. 187; **Şerhu'l-Makâsıd,** nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989, V, 303,; Serhindî, İmam-ı Rabbânî, **Mektubat**, İstanbul, ts., I, 94; Koçyiğit, Talat, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar,** Ankara 1989, s. 238.

57 Nesefî, **a.g.e.**, II, 885.

58 el-Fetih 48/29

59 el-Haşr 59/8,9

60 el-Haşr, 59/10

ram hakkındaki iyi şeyler düşünmüşler ve onları hayırla anmışlardır.

Ehl-i sünnet ulemâsı âyet ve hadislerde ashâbın tezkiye ve methedilmesini dikkate alarak, şeriatın ruhunu ve merâmını en iyi anlayanların ashâb-ı kirâm olduklarına dikkat çekip, onların söz ve uygulamalarının Kur'ân ve Sünnetten sonra dinin üçüncü kuvvetli kaynağını teşkil ettiğini ittifakla belirtmişlerdir.[61]

Bağdâdî, Peygamber Efendimizin sünneti üzerine gitmenin sahâbeye uymakla olacağını ve bunu Ehl-i sünnet olan "**Fırka-i Nâciye**" dışında hiç bir fırkanın yapmadığını belirtmektedir.[62] Nitekim müctehid imamların hepsi Kur'ân ve Sünnet'ten sonra sahâbenin sözünün en önemli delil olduğunu kabul etmişlerdir[63]

Âyet ve hadislerde kendilerine çok büyük değer verilen ashâb-ı kiramın uygulamaları, İslâmî esasların anlaşılmasında önemli bir kaynaktır. Sahâbenin bu konumu hilâfet gibi Peygamber Efendimizden (s.a.v.) hemen sonra uygulamaya geçilen bir konu hakkında olunca daha da önem arz etmektedir. Zira İslam Tarihinde, hilafet tartışmaları çerçevesinde gündemi meşgul eden "*kimin nasıl halife olacağı*" konusu, bir çok meselenin temelini oluşturmaktadır. Bu itibarla sahâbe devrinde halifelerin belirlenmesi esnasında takip edilen usûl ve esaslar, sonraki Müslümanlar tarafından devamlı merak edilmiştir.

b) İlk Halifenin Belirlenmesi

Önce de belirttiğimiz gibi, Resûl-i Ekrem vefâtından önce yerine birisini tayin etmemiş ve bu konuda belirleyici bir ifadede bulunmamıştı. İlâhî takdir bu şekilde tecelli etmişti. Zira, Hz. Peygamber bu konuda bir beyanda bulunmak isteseydi buna

61 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 314; Şaban, **Kavlu's-sahâbî**, s. 70-84.

62 Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 318.

63 Şaban, **a.g.e.**, s. 56.

vakti de imkanı da vardı. O, bu konuda bir açıklamada bulunsa idi sahâbenin önceki teslimiyetleri dikkate alındığında buna aynen uymaları beklenirdi. Resûlullah'ın vefâtından sonra ortaya çıkan yeni meseleler, ashâb-ı kiram arasında ciddî bir görüş ayrılığına sebep olmadan halledilmişti. Ancak Hz. Muhammet'ten (s.a.v.) sonra İslam Devletinin idaresinde kimin Resûlullâh'a vekâlet edeceği yani onun halifesi olacağı konusu ise oldukça önemli bir mesele idi.

Ashâb-ı kiram, "**hilâfet**" gibi çok önemli bir meseleyi de kendi aralarında ciddi bir ihtilafa sebebiyet vermeden karara bağlayarak, daha sonraki Müslümanlara örnek oldular. İslam Devletinin uzun müddet başkansız kalması durumunda, İslam'ın ve Müslümanların büyük zarar göreceğini düşünen sahâbîler, meselenin bir an önce halledilip geciktirilmemesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Bu itibarla bir taraftan Resûlullah'ın defin işlemleri devam ederken diğer taraftan bazı sahâbîler, halifenin belirlenmesi için faâliyete geçmişlerdi.

Ashâb-ı Kirâm Resûlullâh'ın vefatının şokunu yaşarken, ensârın bir kısmı **Sa'd b. Ubâde**'nin evinde toplanmışlar, hilâfet konusunu görüşmeye başlamışlardı.[64] Ensar, halife olarak Sa'd b. Ubâde'ye bîat etmek istiyordu. Ancak, diğer sahâbîlerin özellikle de muhâcirlerin bundan haberi bulunmuyordu.

Toplantıdan haber alan **Hz. Ebû Bekir**, **Hz. Ömer** ve **Hz. Ebû Ubeyde b. Cerrah'ı** yanına alıp Sa'd b. Ubâde'nin evine gittiler. Toplantı esnasında, ensârın hilâfete layık olduğu ve Sa'd b. Ubâde'nin halife olması gerektiğine dair konuşmalar yapılırken onlar oraya ulaştılar. Hz. Ebû Bekir burada ensâra hitaben uzun bir konuşma yaptı. Bu konuşmasında, Hz. Allah'ın, Resûlünü (s.a.v.)

64 Eşa'rî, Ebû'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990, I, 39, İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 12; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 12; İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 245.

göndermekle büyük bir lütufta bulunduğunu belirtip, muhâcir ile ensârın İslâm uğrundaki fedakarlıklarından bahsettikten sonra sözü hilâfet konusuna getirip buna en layık olanın Kureyş olduğunu, Arapların Kureyş'in dışında bir kabileye itaat etmeyeceğini söyledi.[65] Bu hususta Hz. Muhammed'in (s.a.v.) "**İmamlar Kureyş'tendir**" hadisini hatırlattı.[66]

Ensar'ın "*Bir emir sizden bir emir bizden*" teklifi de uygun bulunmadı.[67] Bir rivâyete göre Hz. Ebû Bekir "*Bizler emir, sizler vezirsiniz*" dedi.[68] **İbn Kesîr** ve **Suyûtî** ise Hz. Ebû Bekir'in Sa'd b. Ubâde'ye hitaben: *"Ey Sâd sen de biliyorsun ki Resûlullâh bu işin sahibinin Kureyş olduğunu, insanların iyilikte ve kötülükte Kureyş'e tâbi olduğunu buyurmuştu"* deyince Sad b. Ubâde'nin "*doğru söylüyorsun. Bizler vezir, sizler emirsiniz*" dediğini belirtmektedirler.[69]

Hz. Ebû Bekir, daha sonra Peygamber Efendimizin "bu ümmetin emînidir" buyurduğu Ebû Ubeyde (r.a.) veya Hz. Ömer'den birisine halife olarak bîat edilmesini teklif etti.[70] Hem Hz. Ömer hem de Hz. Ebû Ubeyde, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) bu teklifini kabul etmeyerek; Hz. Ebû Bekir'e "*Sen muhâcirlerin en faziletlisi ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) namazda halifesisin.[71] Hz. Peygamber'in mağara arkadaşısın dolayısıyla bu işe sen daha layıksın*" dediler.[72] Daha sonra Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e "*elini uzat sana bîat ede-*

65 İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 13; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 13; İbn Kesîr, **a.g.e**, V, 246; Süyûtî, **Târihu'l-hulefâ**, **a.g.e.,** s. 78.

66 Eşa'rî, **Makalât,** I, 41; Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed b. Hatib, **el-Ahkâmü's-sultâniyye**, Beyrut 1990, s. 32; İbnü'l-Arabî, **a.g.e.,** s. 61.

67 Eşa'rî, **a.g.e.,** I, 39; İbnü'l-Arabî, **a.g.e.,** s. 61; Süyûtî, **a.g.e.,** s. 79.

68 Buhârî, "Fezailü ashâbi'n-Nebî" 5; İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I,13; İbnü'l-Arabî, **a.g.e.,** s. 61; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 13.

69 İbn Sa'd, **Tabakât**, II, 169; İbn Haldûn, **el-'İber,** II, 468; İbn Kesîr, **el- Bidâye,** V, 247; Süyûtî, **Târihu'l-hulefâ'**, s. 81.

70 İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 14; Süyûtî, **a.g.e.,** s.79; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 14.

71 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 14

72 İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 14

lim” dedi.[73] Ensar’dan **Beşir b. Sa’d** (r.a.) ise Kureyş’in hilâfete daha layık olduğunu kabul ettiği için bu tartışmanın daha fazla uzamasını istemediğinden hemen Hz. Ebû Bekir’e bîat etti.[74] Orada bulunan diğer sahâbîler de Beşir b. Sa’d’ı (r.a.) takip ederek Ebû Bekir’e (r.a) bîat ettiler.[75] Beni Saîde’de yapılan bu ilk bîatten sonraki gün yani salı günü ashâb-ı kirâm, mescitte toplanarak Ebû Bekir’e (r.a.) umûmi bîatte bulunmuşlardır.[76] Böylece ilk ihtilaflardan birisi halledilmiş, hilafet konusunda bir karara varılmıştır

c) Hz. Ebû Bekir’in Hilâfeti

Hz. Ebû Bekir’in, bir talebi olmadığı ve kendisi başkasını teklif ettiği halde sahâbe onu hilâfet makamına layık görmüş ve önce Sa’d b. Ubâde’nin evinde bulunanlar, sonraki gün de Mescid-i Nebeviyye’de diğer sahâbîler ona bîat etmişlerdi.[77] Ashâb-ı kiram; Hz. Ebû Bekir’e “**Halîfet-ü Rasûlilleh**” (Allah’ın Resûlünün Halîfesi) unvanını vererek, İslam esaslarının uygulanması ve devletin idaresinde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) vekili olduğunu ittifakla kabul ettiler.

Hz. Ebû Bekir’e yapılan umûmi bîatte Hz. Ali, Hz. Zübeyr, Hz. Abbas gibi sahâbeden bir kaç zâtın bulunmadığı, bunların daha sonra bîat ettikleri haberlerine de yer verilmektedir.[78] Ancak bu rivâyetlerden farklı olarak Hz. Ali ve Hz. Zübeyr’in Ebû Bekir’e (r.a.) umûmi bîatin akabinde bîat ettiklerine dair haberler de vardır.[79] İbn Kesîr, Hz. Fâtıma’nın vefatından sonra Hz.

73 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 14; İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 246.

74 İbn Kuteybe, **a.g.e**, I, 16; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 14

75 İbn Kesîr, **a.g.e.**, V, 247.

76 İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 248.

77 İbn Kuteybe, **el-Ma’arif**, Beyrut, 2003, s. 99.

78 İbn Kuteybe, **a.g.e.,** I, 18; Ya’kubî, Ahmed b. İshak b. Ca’fer, **Târîhu’l-Ya’kûbî**, Beyrut, 2002, II, 86.

79 İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 249.

Ali'nin yaptığı bîati ise yeniden yapılan ikinci bir bîat olduğunu ifade etmektedir.[80]

Hz. Ali'nin (r.a.), Hz. Ebû Bekir'e bîati konusu daha sonraları özellikle de Şia tarafından bazı ihtilafların merkezine oturtulmaya çalışıldığı için önem arz etmektedir. Zira Şia'da, hilâfet veya bir diğer ifade ile "*imâmetin Hz. Ali'nin hakkı*" olduğu iddiası temel bir inanç esası olduğu için Şiîler, tevil veya yorum yapabilecekleri her konuyu kendi iddialarına delil getirmek için kullanmaya çalışmışlardır.

Hz. Ali ve özellikle de Hz. Fâtıma'nın Resûlullah'ın (s.a.v.) vefâtına son derece üzüldükleri ve onun yokluğunun acısını derinden hissettikleri bir zamanda çok daha hassas bir ruh halinde bulunmaları en tabiî bir durumdur. Bu ruh halinde meydana gelen hadiselerden daha çok müteessir olmaları ve üzülmeleri mümkündür.

Hz. Ali ve Fâtıma'nın, hilâfet meselesinin kendileri ile istişâre edilmeden halledilmesine üzüldükleri anlaşılmaktadır. Bununla beraber Hz. Ali, bunda ısrarcı olmamış ve Ebû Bekir'e (r.a.) bîat etmiştir.

Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'e bîat ederken, *"Biz sizin faziletinizi biliyoruz. Hz. Allah'ın size verdiği bir lütufta seninle yarışmayız ve haset etmeyiz. Ancak biz Resûlullâh'ın (s.a.v.) yakınları olmamız hasebiyle hilâfet meselesinde bizim de bir tesirimizin olmasını istedik. Resûlullâh'ın dinimiz için öne geçirdiğini biz de dünyamız için öne geçiririz. Siz Hz. Peygamber'in mağara arkadaşısınız. Sizin maharetinizi ve faziletinizi biliyoruz. Sadece bizimle istişâre edilmemesine üzüldük*"[81] demiştir.

---

80 İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 250.

81 Buhârî, "Meğazi", 38; Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, **et-Temhîd** nşr. İmâdüddîn Amed Haydar, Beyrut 1987, s. 483; İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 21; Mes'ûdî, Ali b. Hüseyn, **Mürûcü'z-zeheb** nşr. Muhammed Muhyiddîn

Hilâfet konusunda Hz. Ali ve diğer Ehl-i beyitle istişâre edilmemesinde ise bir kastın veya farklı bir niyetin bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü yukarda kısaca temas ettiğimiz şekilde; Hz. Ebû Bekir, hilâfet konusu tartışılırken oraya gelmişti. Oraya giderken Hz. Ebû Bekir veya diğer sahâbîlerin hilâfetle ilgili planları veya böyle bir niyetleri olduğu konusunda bir bilgiye sahip değiliz. Sa'd b. Ubâde'nin evindeki toplantıdan önce Hz. Ebû Bekir'in halife olmak istediğine dair bir bilgi bulunmadığına göre onu "Hz. Ali'yi maksatlı olarak bu konudan uzak tuttu" diye tenkit etmek gerçeklerle mutabık olmaz.

Şayet halifenin belirlenmesi konusundaki tartışmalar uzasa, görüşmeler ve konuşmalar daha fazla devam etse idi bu, ihtilafın kökleşmesine ve büyük bir fitneye sebep olabilirdi.[82] Bundan dolayı mesele uzatılmadan ve herhangi bir kötü durumla karşılaşmadan mesele halledilmişti. Hz. Ömer, *Hz. Ebû Bekir'e vakit geçirilmeden bîat edildiğini, zira hilâfet konusundaki tartışmalar uzadığı takdirde fitne çıkmasından korkulduğunu, bîatin hemen yapılmasıyla bu fitneden Hz. Allah'ın Müslümanları koruduğunu"* ifade ederek bu ihtimale dikkat çekmiştir.[83]

Seyfeddin el-Âmidî (631/1233), Hz. Ömer'in sözünün Ebû Bekir'in hilâfetinde ashâb-ı kirâm'ın icmâ etmediği mânasına gelmediğini, çünkü bîatin âniden olmasının icmâya bir zarar getirmeyeceğini söylemiştir.[84] **Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eşa'rî** (324/936) **Ebu Bekir el-Bâkıllânî** (403/1085), **Ebû'l-Mu'în en-Nesefî** (508/1115) ve **Sâdüddin Teftazânî**(793/1390) gibi Ehl-i

---

Abdülhamîd, Beyrut 1988, II, 308; Nesefî, **a.g.e.**, II, 861; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 80; İbn Kesîr, **a.g.e.,** V, 250; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf,** İstanbul ts., II, 473.

82 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 308.

83 Bâkıllânî, **Temhîd**, s. 497; Mes'ûdî, **a.g.e.,** II, 308; Gümüşoğlu, **a.g.e.,** s. 153.

84 Âmidî, Seyfüddîn, **el-İmâmetü min Ebkâri'l-efkâr fî usûli'd-dîn** nşr. Muhammed Zübeydiye, Beyrut 1992, s. 80.

sünnet diğer kelâmcılar da Hz. Ebû Bekir'in sahâbenin icmâıyla halife olduğunu açıkça belirtmişlerdir.[85]

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin sahâbenin icmâıyla olduğunu belirttikten sonra, icmânın Kitap ve Sünnet gibi kesin delil olduğunu ve şüpheye imkan olmadığını hatırlatmıştır.[86]

Bâkıllânî de sahâbenin hepsinin Ebû Bekir'e itaat ettiğini, ihtilafa düşerek günah işlemekten Hz. Allah'ın sahâbîleri koruduğunu söyleyip, Hz. Ali ve Hz. Zübeyr gibi bir takım sahâbîlerin Ebû Bekir'e bîatte geciktiklerine dair haberlerin, haber-i ahad veya uydurma olduğunu böyle bir şeyin gerçek Müslümana izafe edilemeyeceğini, çünkü bîatten geri kalmanın bir çeşit günah ve isyan olacağını böyle bir şeyi sahâbenin yapmasının ise mümkün olmadığını belirtmiştir.[87]

Nesefî, bazı sahâbîlerin bîatte gecikmelerinin, o andaki meşguliyetlerinden ve doğru olan görüşün ortaya çıkmasını beklemelerinden kaynaklandığını, sahâbenin çoğunluğu bîat edince kalan bir kaç sahâbenin de bîat ettiklerini zikreder. Nesefî, Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin mütevâtir haberle sabit olduğunu, inkar edenin ise inadından ve kibrinden bunu yaptığını belirtmektedir.[88]

Hz. Ebû Bekir, halife olduktan sonra onun hilâfeti konusunda hiçbir tartışma olmadı. Hz. Ali başta olmak üzere bütün sahâbîler onun verdiği vazifeleri yerine getirdiler. Zekat vermeyenlere karşı nasıl hareket edileceği konusunda olduğu gibi, fıkhî bazı konularda farklı görüşlerde olsalar da Hz. Ebû Bekir'in görüşüne diğer sahâbe de uymuş ve Hz. Ebû Bekir'in isabetli olduğu sonradan

---

85 Eşa'rî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994, s. 165; **Makalât,** I, 41; Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 481; Nesefî, **Tebsıra,** II, 852; er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer**, el-Ebaîn fi usûli'd-din**, Kahire 1986, II, 70-71; Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s. 179.

86 Nesefî, **a.g.e.**, II, 852.

87 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 482

88 Nesefî, **a.g.e.**, II, 852-53.

anlaşılmıştı. Hz. Ebû Bekir döneminde hilâfet ve inanç esasları konusunda bir ayrılık olmadan ve ciddi bir sıkıntı ile karşılaşmadan; Müslümanlar Hz. Muhammed'in (s.a.v.) olmadığı bir hayata sükunetle intikal etmişlerdi.

Hz. Ebû Bekir iki sene üç ay civarında halifelik yaptıktan sonra vefâtının yaklaştığını anlayınca, kendisinden sonraki halifeyi belirlemek için sahâbeden bir ikisi ile görüşmüş ise de bu konuda kendisi karar verip, Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmiştir.

d) Hz. Ömer'in Hilâfeti

Hz. Ebû Bekir, kimin halife olacağına karar verdikten sonra Hz. Osman'a şunları yazdırdı : *"Size Ömer b. Hattab'ı halife olarak tayin ettim. Eğer adâletli davranırsa ki ben öyle zannediyorum ve bunu ümit ediyorum beni tasdik etmiş olur. Eğer değişik hareket edecek olursa, ben hayrı murat etmiştim. Gaybı bilmem."*[89].

Ahitnâmenin yazımı bittikten sonra Hz. Ebû Bekir kölesiyle bu yazıyı mescide göndermiş ve orada okutmuş kendisi de pencereden bunu takip etmiş ve Müslümanlara Hz. Ömer'i dinlemelerini ve ona itaat etmelerini söylemiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir: "*Ya Rab kullarına, kullarının en hayırlısını halife olarak bıraktım"*[90] demiştir. Sahâbe de "*Duyduk ve itaat edeceğiz.*" diyerek Hz. Ebû Bekir'in kararını kabul etmişlerdir.

Hz. Ebû Bekir, hilafet konusunda önceden meydana gelen tartışmaların tekrarlanmasına imkan vermeden, Hz. Ömer'i halife tayin etti. O bu icraatıyla, hayatta olan halifenin kendisinden sonraki halifeyi belirleme hakkının olduğunu da göstermişti. Ashab-ı kiramın tamamı da onun tayin ettiği halifeye bîat ederek bu esasın doğruluğunu teyit etti.

89 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 24; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 92.

90 İbn Sa'd, **a.g.e.**, II, 138; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 79; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 92

Hz. Ömer, hilâfeti döneminde İslâm Devletinin sınırlarını genişletmekle kalmadı, aynı zamanda dirâyetli bir devlet adamı olarak İslâm Devletinin teşkilatlanmasında ve müesseseleşmesinde büyük gayret gösterdi. O, özellikle adâleti ile meşhur Müslümanlar yanında büyük değer kazandı ve yaptığı bir çok uygulama ile sonraki Müslümanlara örnek oldu. Hz. Ömer, prensiplerinden taviz vermeyip, kendisine ulaşan şikâyetleri dikkatle inceledi ve en şiddetli siyâsî ve askerî kararları uygulamaya koyarken hiç bir zaman tereddüt etmedi.[91]

Hz. Ömer devrinde Bizans ve İran'a karşı yapılan birçok savaş kazanıldı ve değişik din veya görüşlerden binlerce insan Müslüman oldu. Zaman zaman Kur'an ve Sünnette yer almayan değişik meselelerle karşılaşıldı ise de Hz. Ömer'in veya Hz. Ali gibi ilimde önder sahâbîlerin ictihatlarıyla meseleler halledildi. Yeni düşünce ve inançlara, Asr-ı saâdete uymayan görüşlere veya uygulamalara imkan verilmedi. Hz. Ömer'in kararlılığı sayesinde bidatler gelişme fırsatı bulamadı. Farklı kesimden insanların Müslüman olmasından dolayı İslam'ı içine tam sindirememiş insanlar bulunsa bile bu görüşlerin insanlar tarafından kabul görmesi ve Müslümanların saf ve temiz inançlarını bozacak veya onları şüpheye düşürecek bir seviyeye gelme imkanı olmadı.

Hz. Ömer, on sene iki ay civarında halifelik yaptıktan sonra sebebi hakkında çeşitli fikirler ileri sürülen bir sûikast neticesi ağır yaralanıp, bir kaç gün sonra da vefat etti. Hastalığı esnasında sahâbeden bazıları yanına gelerek ondan, yerine birisini halife tayin etmesini istediler. Hz. Ömer onlara: "*Eğer yerime halife tayin edersem, benden hayırlı olanın yaptığını yapmış olurum.*(Hz. Ebû Bekir'in Ömer'i (r.a.) tayini gibi) *Eğer halife tayin etmez isem, yine benden hayırlının yaptığını yapmış olu-*

91 Gümüşoğlu, **a.g.e.**, s. 160

rum. (Hz. Peygamber halife tayin etmeden vefat etmişti)" cevabını verdi.[92]

e) Hz. Osman'ın Hilâfeti

Hz. Ömer, vefât etmeden önce halifenin belirlenmesi için bir şûra belirledi. Bu şûra Resûlullâh'ın (s.a.v.) hayatta iken cennetle müjdelediği ve o zaman hayatta olan altı kişiden meydana geliyordu.[93] Bunlar, **Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Talhâ, Hz. Zübeyr, Hz. Sa'd b. Ebî Vakkas** ve **Hz. Abdurrahman b. Avf** idi.[94] **Abdullah b. Ömer** (r.a.) ise halife seçilmemek kaydıyla sadece görüşüne müracaat edilmek üzere şûrada bulunacaktı.[95]

Hz. Ömer'in vefâtından sonra şûra halifeyi belirlemek için görüşmeye başladı. Abdurrahman b. Avf (r.a) diğerlerine: "*Hanginiz içinizden birini seçmek üzere hakkından feragat eder?*" dedi. Bu suâle müspet cevap alamayınca, Abdurrahman b. Avf kendinin halife olmaktan ferâgat ettiğini söyledi. Aralarındaki konuşmalardan sonra şûranın diğer üyeleri Abdurrahman b. Avf'ın (r.a.) belirleyeceği halifeye itaat edeceklerine söz verdiler. O da önce şûranın diğer üyeleriyle, sonra da dışarı çıkıp Medine'de ulaşabildiği her bir sahâbe ile mesleyi istişâre etti.

Sahâbeden bazısı Hz. Ali'yi bazısı da Hz. Osman'ı tercih ediyordu. Nihâyet Abdurrahman b. Avf (r.a.) önce Hz. Ali'yi çağırıp, "*Halife olduğun takdirde Allah'ın Kitabı Resûlullâh'ın Sünnetine ve önceki iki halifenin prensipleri doğrultusunda hareket edeceğine dair söz verir misin?*" dedi. Hz. Ali ise "*İlmim ve gücüm yettiği nispette amel ederim*" dedi. İbn Avf daha sonra Hz. Osman'ı

---

92 Buhârî, "Ahkâm", 51; Müslim, "İmâre", 2; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 220; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 250; İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 28; Aliyyü'l-kârî, **Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber**, Beyrut 1984, s. 97.

93 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 28; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 220; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 144.

94 Mes'ûdî, **Mürûcu'z-zeheb**, II, 312; İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 28; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 220; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 144.

95 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, II, 28; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 220.

çağırdı ve ondan da aynı sözü isteyince Hz. Osman, "*Evet öyle amel edeceğim*" dedi ve bir tereddüt göstermedi. O zaman Abdurrahman b. Avf "*şahit ol ya Rab! boynumdaki emaneti Hz. Osman'ın boynuna koydum*" deyip, Hz. Osman'a bîat etti. Onun arkasından da diğer Müslümanlar bîat ettiler.[96]

Hz. Talhâ'nın Medine'de olmadığı için şûraya katılamadığı, daha sonra geldiğinde Hz. Osman'a bîat ettiği rivâyet edilmekte[97] ise de; bu konuda farklı haberler de bulunmaktadır. Hz. Talhâ'nın daha önceden geldiği, şûraya katıldığı ve Hz. Osman'ın halife olması için görüş bildirdiği de belirtilmektedir.[98]Neticede Hz. Osman şûra tarafından halife olarak belirlenmiş ve Müslümanların hepsi ona bîat ederek onun hilâfetini kabul etmişlerdir.

Hz. Osman kendisinden önceki halife Hz. Ömer'den, her yönüyle güçlenerek gelişen bir İslâm Devleti devraldı. O her şeyin sakin olduğu, Müslümanların huzur ve güven içersinde bulunduğu bir İslâm Devletine halife oldu. Müslümanların icmâıyla halife olan Hz. Osman, şûrada bulunan diğer sahâbeyle devlet meselelerini istişare ederek ve onlara da çeşitli görevler vererek halifelik yaptı. O önceki iki halifenin yolu takip ederek fetihlere devam etti.

Fethedilen bölgelerde İslam'ın çok hızlı bir şekilde yayılmasının neticesinde yeni Müslüman olanlar arasında İslâmî değerleri tam olarak benimseyemeyen ve uygulayamayan insanlar çoğalıp, Asr-ı saâdet ruhu zayıfladı. Bu itibarla Hz. Osman döneminin ikinci yarısında fesatçıların huzursuzluğa ve fitneye sebep olan hareketlerine karşı tedbirler alındı ise de bunların artmasına mani olunamadı.

---

96 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 30-31; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 2222-23; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 146-47 Süyûtî, **a.g.e.**, s. 161.

97 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 505; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 224.

98 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 30; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 145.

1- İslam Toplumunda Dînî Hassasiyetin Zayıflaması

Hz. Osman döneminde, İslâm ülkesinde bolluk meydana gelmiş, Müslümanların hayat ve refah seviyeleri oldukça yükselmişti. Bu devirde İslâm Devletinin sınırları genişleyip farklı inanç ve kültürlere sahip binlerce insan Müslüman olmuştu. Değişik kültürden İslâm'a giren bazı insanlar, eski inançlarını veya yaşam şekillerini İslam'a uygun hale getirmekte gereken başarıyı gösteremediler. Bazı Müslümanların dünyaya fazla hevesli olmaları, makam ve mevki konusunda daha istekleri bulunmaları, ihtilafların çıkmasına, tartışmaların çoğalmasına sebep oldu. Buna benzer başka âmillerin de tesiriyle Müslümanlar arasındaki güven duygusu zayıfladı ve huzursuzluklar arttı.

Câhiliyye devrinde Araplar arasında çok kuvvetli olan kabile asabiyeti ve kavmiyetçilik, İslam'ın ırktan ziyade takvayı esas almasının neticesinde Resûlullah (s.a.v.) zamanında önemini kaybetmişti. Müslümanlar arasında dînî bağların zayıflamasıyla birlikte kabilecilik tekrar ortaya çıkmaya başlamış ve özellikle Hz Osman'ın son devirlerinde ihtilafları arttıran en önemli sebeplerden biri haline gelmişti. Hz. Osman, Emevî'lerden birini bir makama getirdiğinde bu, Hâşimîlerin veya diğer kabilelerin halifeye karşı itirazlarında bir sebep olarak kullanılıyor ve Müslümanlar arasındaki huzursuzluk ve ihtilaflar artıyordu.

İslam ülkesinde birlik ve beraberliğin zayıflaması, ihlas ve samimiyet sahibi Müslümanların azalması, fitnenin yeşerip gelişeceği ortamı hazırladı. Müslümanlar arasında İslam'a uymayan, asr-ı saadette bulunmayan fikirler ortaya çıktı ve bunlar bazı insanlar arasında yayılıp taraftar buldu. Müslüman olduğunu söyleyen insanların bir kısmı İslam'ın bazı esaslarını kabul etmekle birlikte, eski inançlarını tam olarak bırakmadan, bazı dînî metinleri kendi görüşleri veya menfâatleri doğrultusunda yorumlu-

yor ve bunları insanlar arasında yayıyordu. Bu çerçevede karşımıza önemli bir şahıs olarak çıkan **Abdullah b. Sebe'**nin görüş ve faâliyetlerinin bidat düşüncelerin yayılmasında ve ihtilafların büyütülmesinde önemli rolü olmuştur.

2- Abdullah b. Sebe' Olayı ve İslam Tarihinde İlk Büyük Fitne

Taberî'nin naklettiklerine göre Abdullah b. Sebe' Yahudi asıllı olup Hz. Osman zamanında Müslüman olduğunu söyledi. Sapık fikirlerini yaymak için İslam beldelerini dolaştı. Hicazdan başlayıp sonra Basra, Kûfe ve Şam'a gitti. O gittiği her yerde İslam'a ters bir kısmı eski dini olan Yahudilikten kaynaklanan farklı inanç ve düşünceleri yaymaya çalıştı. Toplumda huzursuzluğa sebep olduğundan sürgün edilen[99] İbn Sebe', önce Şam'a sonra Mısır'a gitti. O, gittiği yerlerde Hz. Osman'ın hilafetini, haksız bir şekilde aldığını ileri sürdü.[100] İbn Sebe', Hz. İsa'nın tekrar döneceği inancından hareketle Hz. Muhammed'in de döneceğini iddia edip, "Her peygamberin bir vasî vardır, Hz. Ali de Hz. Muhammed'in vasîsidir." dedi.

Abdullah b. Sebe', kaldığı şehirlerde yeni Müslüman olmuş ve İslam'ı iyi bilmeyen cahil kimseler arasında taraftar bulup onlarla devamlı gizlice haberleşti. O, muhtelif şehirlerdeki insanlara gönderdiği mektuplarda diğer şehirlerdeki valilerin halka zulmettiği iddia ediyor ve Müslümanların büyük sıkıntı içersinde yaşadıklarını bahsediyor. Bu haberlere inanan Müslümanlar ise kendi şehirlerinde durumun iyi olduğuna sevinip, diğer şehirlerdeki insanların hallerine üzülüyorlardı. Bu şekilde insanlar kendi şehirlerinin dışında yaşayanların huzursuz olduklarına inanıp ülkenin karışıklık içinde olduğunu düşünüyorlardı. İbn Sebe' bu şekilde

---

99 İbn Esîr, **el-Kâmil**, II, 251.

100 et-Taberî Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, **Târihu'r-rusul ve'l-mülük**, Kahire ts., IV, 340-1; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 278.

kargaşa çıkarıp halkı isyana ve Hz. Osman'a karşı ayaklanmaya teşvik ediyordu. Hz. Osman çıkan dedikoduları düzeltmek için güvenilir kimseleri vazifelendirdi ise de, kandırılan veya bir şekilde inandırılan insanlar Mısır, Basra ve Kûfe'den gruplar halinde, Medine'ye gelip, Hz. Osman'ı suçladılar ve şehre anarşi havasını hakim kıldılar.[101]

Kaynaklar, İbn Sebe'nin ifsat etmek maksadıyla Müslüman olduğunu ve Hz. Osman'a düşman olmasının sebebinin de ona istediği makamı vermemesinden kaynaklandığını belirtirler.[102] İbn Sebe' hakkında değişik görüşler olmakla birlikte[103], Tâberî'den sonra diğer tarihçilerin de anlattıkları bu rivayetlerden[104] hareketle "Hz. Osman'ın şehid edilmesiyle neticelenen bir isyan hareketinin sadece bir kişiye yüklenmesi" ve tek sebep olarak gösterilmesi konuyu tam olarak ortaya koymada yeterli görülmemiştir. Bu rivayetlerden isyanda İbn Sebe'nin baş rolde olduğu anlaşılmakla birlikte, bu olayın bütün sorumluluğunu İbn Sebe'e yüklemek yeterli değildir.

İbn Sebe', **Şam'a** da gitmiş, ama orada fikirlerini yayacak ve kendine taraftar oluşturacak bir ortam bulamamıştı. İsyanın çıkıp, gelişmesinde İslam'ı tam mânasıyla benimsememiş, eski inançlarını terk etmeyen, değişik dünya görüşleri ve hayat tarzı olan, bir takım dünyevî maksatlar taşıyan ve Hz. Osman hakkındaki iddialara çabucak inanan insanların rolü de oldukça etkili olmuştur.

Hz. Osman, hakkındaki iddiaların yanlışlığını anlatmış ise de bu açıklamaları kitlelere ulaştırılamamış veya aleyhinde çalışan âsiler başka şekillerde kandırılarak, kargaşa devam ettirilmiştir.

---

101 Taberî, **a.g.e.** IV, 340-1; İbn Esîr**, a.g.e.,** II, 278-86
102 Yörükhan Yusuf Ziya, **İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler**, Ankara 2001, s. 63.
103 Fığlalı, E. Ruhi, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, İstanbul 2001, s. 337-49.
104 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 277;

Hz. Osman, hâlim selim bir mizaca sahipti. Hiç kimsenin bir zarara uğramasını istemezdi. Hz. Osman'ın bu yönünü istismar eden kötü niyetli kimseler fitneyi körüklediler. Özellikle hilâfetinin son devrelerinde bazı bölgelerde çeşitli kargaşalar çıkardılar. Hz. Osman, Medine gibi haram bir beldede ilk kan döken insan olmak istemedi ve isyanın şiddet kullanarak bastırılmasına müsaade etmedi.[105] Hz. Osman, İslam Devletinin başkenti Medine'de mazlûm olarak şehit edildi.[106] Hz. Osman'ı şehit eden âsilerin Medine'de estirdikleri terör havası devam ettiği için, Hz. Osman'ın nâşı ancak üç gün sonra ve gece toprağa verilebildi.[107]

İslâm tarihinde "*el-Fitnetü'l-Kübrâ*"[108] yani en büyük fitne olarak kabul edilen bu olaylar esnasında Müslümanlar, Asr-ı saâdette olmayan bir çok yeni mesele ile karşı karşıya kaldılar. Halifenin azli, Müslüman tarafından bir Müslüman'ın öldürülmesi, büyük günah işleyen Müslüman'ın durumu, halifeye isyan edenlerin cezalandırılması gibi konular ciddi olarak gündeme gelmiş ve bu konuda farklı görüşler ortaya atılmıştı. Her şeyden önemlisi Asr-ı saâdetteki temiz ve güçlü imâna sahip Müslümanlar toplumda azalmış ve dünya sevgisini ve makamını ön planda tutan, eski inançlarından tam kurtulamamış, dinlerinde zayıf insanlar çoğalıp fitne ve kargaşanın hayat bulacağı bir ortam oluşmuştu.

f) Hz. Ali'nin Hilâfeti

Âsiler, Hz. Osman şehit edilince paniğe kapılmışlar ve kimin halife olacağı konusunda aralarında anlaşamamışlardı. Hilâfet konusu onlar için çok önem arz ediyordu. Zira halifeyi şehit etmeye kadar varan bir isyanı gerçekleştirmişlerdi. Bunun bir cezası olacağını iyi biliyorlardı. **Mısırlı âsiler Hz. Ali'ye, Basralılar**

105 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 41; İbnü'l-Arabi, **el-Avâsım**, s. 146.

106 Mes'ûdî, **Mürûcu'z-zeheb**, II, 253-254; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, s.72,139; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 277-294; Suyûtî, **a.g.e.**, s.178; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 170-179.

107 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 295.

108 Subhi Sâlih, **en-Nüzumu'l-İslâmiyye**, Beyrut 1992, s. 263.

Hz. Talhâ'ya, Kûfeliler de Hz. Zubeyr'e bîat etmek istiyorlardı. Ancak, bu üç zat da âsilerin müracaatlarını geriye çevirdiler.[109] Hatta **Sa'd İbn Ebi Vakkas** ve **Abdullah b Ömer'e** (r.a.) de gittikleri ve onlardan da yüz bulamadıkları rivâyet edilmektedir.[110]

Başta kimin halife olacağında anlaşamayan âsiler, Medinelileri toplayıp, acele olarak bir halife belirlemelerini emredip, bu halifeye kendilerinin de tabi olacağını söylediler. Ayrıca Medinelileri tehdit edip halife seçmedikleri takdirde Hz. Ali, Hz Talha ve Hz. Zubeyr'i öldüreceklerini belirttiler.[111]

Sahâbeden bazıları Hz. Ali'ye gelip bir imam lazım olduğunu hatırlatıp, ondan hilafeti kabul etmesini istediler. Hz. Ali önce onlara kendisinin buna ihtiyacı olmadığını, kimi belirlerlerse buna razı olacağını söyledi. Sahâbîler "*Senden başkasını kabul etmeyiz.*" deyip bunda ısrar ettiler. "*Senden daha layık bir kimse yok. Seninle bu konuda kimse yarışamaz. Resûlullâh'a en yakın olan sensin.*" dediler. Hz. Ali kendisinin "vezir" olmasının "emir" olmasından daha hayırlı olacağını söylediyse de sahâbîler ısrarlarını sürdürdüler.[112] Hz. Ali daha sonra bu meselenin istişâre ile halledilmesini ve Bedir ashâbının rıza gösterdiği kimsenin halife olması gerektiğini söyledi.[113]

Hz. Ömer, **Aşara-i mübeşşere**'den -cennetle müjdelenen on kişi- hayatta olanların kararını tercih ederken, Hz. Ali Bedir Savaşında bulunan sahâbenin görüşüne başvurulmasını istiyordu. Uzun görüşmelerin ve tartışmaların ardından, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden dört gün sonra Hz. Ali'ye bîat edildi.[114]

Hz. Ali ilk Müslümanlardan, Hz. Osman gibi Resûlullâh'ın (s.a.v.) damadı, İslâm uğrunda dillere destan gayretleri olmuş bir

---

109 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, s.303; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 227.

110 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 227.

111 Nesefî, **Tebsıra**, II, 880, İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 304.

112 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 302, İbn Kesîr, **a.g.e.,** II, 226.

113 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 47.

114 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 359.

sahâbî idi. Ayrıca Hz. Ömer'in tayin ettiği şûra, Hz. Osman ile Hz. Ali'den birisinin halife olmasını kararlaştırmış, sonra da Hz. Osman'da karar kılmıştı. Bu takdirde de Hz. Ali'nin halife olması en doğru olanı idi. Bu itibarla Medine'de bulunan Müslümanların ekseriyeti Hz. Ali'ye bîat ettiler.

Hz. Ali'ye bîat etmeyen sahâbîler de bulunmaktaydı. Hz. Talha ve Hz. Zübeyr bîat etmişler, daha sonra ise bu bîatlerinin zorlama ile olduğunu söylemişlerdir.[115] Medine'deki duruma bakıldığında da Hz. Ali'ye kargaşa ortamında ve âsilerin tehditleri altında bîat edildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Talha ile Hz. Zübeyr başta olmak üzere bazı Müslümanlar muhtemelen fitneyi teskin için bîat etmişler ve Hz. Ali'den bir an önce Osman'ın (r.a.) katilerini yakalayıp gereken cezayı vermesini istemişlerdi. Bazı rivâyetlerde Hz. Talhâ ile Hz. Zübeyr'in bîat ederken katillerin cezalandırılmasını da şart koştukları belirtilmektedir.[116] Hz. Ali ise ortalığın sakinleşmesini bekliyordu. O, katiller âsilerin arasında bulunduğundan cezaların tatbikine imkan bulunmadığını düşünüyordu.[117] Daha sonra Hz. Talha ve Hz. Zübeyr, Hz. Ali'den izin alarak umre maksadıyla Mekke'ye gittiler.[118]

Medine'de olup da Hz. Ali'ye bîat etmekte tereddüt eden bir çok sahâbî vardı. **Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer** (r.a.), diğer Müslümanlar bîat ettikten sonra bîat edeceklerini söylemişlerdi.[119] Ayrıca **Hassan b. Sâbit, Ka'b b. Mâlik, Ebû Said el-Hudrî, Muhammed b. Mesleme, Numan b. Beşir** (r.a.) gibi meşhur sahâbîler de Hz. Ali'ye bîatte bulunmamışlardı.[120]

115 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, II, 47; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 227.
116 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 366; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 305.
117 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 305; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 228.
118 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 311; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 229.
119 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303.
120 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 227.

1- Cemel Vak'ası

Hz. Ali'ye bîat gerçekleştikten sonra Mekke'ye giden Hz. Talhâ ve Hz. Zübeyr'den sonra Muğîra b. Şû'be (r.a.) de gitti.[121] Hz. Aişe ise onlardan önce umre yapmak maksadıyla Mekke'ye gitmişti. Hz. Osman'ın şehit edildiğini öğrenen Hz. Aişe, Medine'ye dönmeyip Mekke'de kaldı.[122]

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar görüş ayrılığına düşmüşlerdi. Bir grup Hz. Ali'nin yanında yer almıştı. (Bunların arasında âsîler ve katiller de bulunmaktadır) Hz. Ali, katillerin yakalanıp cezalandırılmasının o anda mümkün olmadığına inanıyor ve cezasının ortalığın sakinleşmesine kadar tehir edilmesinin uygun olacağı yönünde ictihatta bulunuyordu.[123] Aralarında Hz. Aişe, Hz. Talhâ, Hz. Zubeyr gibi meşhur sahâbîlerin de bulunduğu bir diğer grup Mekke'de toplamış, katillerin derhal yakalanıp hemen cezalarının infazı ictihadında bulunmuşlardı.[124] Ayrıca Şam'da Hz. Muâviye ve taraftarları da aynı şekilde önce katillerin cezalandırılmasında ısrar ediyorlardı.[125]

Ashâb-ı kirâm arasında meydana gelen bu görüş ayrılıkları, Ehl-i sünnet tarafından sahâbenin farklı ictihadları olarak değerlendirilmiş ve bu görüşlerinden dolayı söz konusu sahâbîlerin günah veya isyan gibi kötü bir fiil işlemedikleri belirtilmiştir.[126]

Hz. Osman'ın hürmet gösterilmesi gereken bir ay olan Zilhiccede ve mübarek bir belde olan Medine'de masum olarak şehit edilmesi İslâm toplumunu çok derinden sarsmakla kalmamış,

---

121 İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 229.

122 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, .47; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 230.

123 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 554; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 305; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 228.

124 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 366; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 317; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 232.

125 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 74; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 359; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 228.

126 Eşa'rî, **el-İbâne,** s. 168; Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 552; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, s. 174; Nesefî, **a.g.e.,** II, 884-85;

Müslümanlar arasındaki tefrikayı derinleştirip birliğin bozulmasına sebep olmuştur.

Hz. Osman'ın katillerinin cezasının uygulanması konusunda sahâbe arasında meydana gelen ictihad farklılığını ortadan kaldırmak ve Müslüman topluluklar arasında birliği tekrar tesis etmek, yanan fitne ateşini söndürmek, o zamanki Müslümanların üzerine düşen en önemli vazifeler idi.[127]

Hz. Ali ve taraftarlarıyla; Hz. Aişe, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve taraftarları İslâm Tarihinde **Cemel Vak'ası** (Harp, Hz. Aişe'nin devesinin etrafında yoğunlaştığı için bu isim verilmiştir) bilinen hâdisede karşı karşıya geldiler.

Taberî'nin rivayetine göre Hz. Ali sahâbeden **Ka'ka b. Amr**'ı, Hz. Aişe tarafına elçi olarak göndermişti. Ka'ka, önce Hz. Aişe ile görüşüp geliş maksadını sormuş, o da insanların arasını ıslah için geldiğini söylemişti. Ka'ka, daha sonra Hz. Talha ve Zübeyr ile de görüştü. Onlar, *Hz. Osman'ın katillerin cezalandırılmasının Kur'an'ın emri olduğunu, bunu terk etmenin Kur'an'ı terk etmek* olduğunu, *cezanın yerine getirilmesinin Kur'an'ın ihyası* olacağını ifade etmişlerdi. Ka'ka onlara en önemli şeyin *sükunetin sağlanması olduğunu, ortalık yer sakinleştikten sonra cezaların infaz edileceğini* belirterek; "*Hz. Ali'ye biat ederseniz çok hayırlı bir iş yapmış olursunuz, bu ümmetin selametine ve huzuruna sebep olur"* demiş ve *"aksinin ise ümmet için büyük bir felaket*" olacağına dikkat çekmiştir.

Hz. Aişe tarafı da bunun doğruluğunu kabul etmişler ve iki topluluk sulh yapmak üzere anlaşmışlardı.[128] Zaten iki tarafın da

127 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 557; Nesefî, **a.g.e.**, II, 886; Bağdâdî, **Usûlü'd-din**, Beyrut, 1981, s. 289; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal**, nşr. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahmân U'meyra, Beyrut ts. IV, 238; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, s. 156; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 324,333; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 239.

128 Taberî, **a.g.e.**, IV, 488-9.

yola çıkarken gayeleri Müslümanlar arasında sulh yapmak olup, harp yapmak gibi bir niyetleri söz konusu değildi.[129]

Cemel Vak'ası'ndan önce, Hz. Osman'ı şehit eden âsilerin dışında her iki taraf da Allah Teâlâ'nın emrini yerine getirmek istiyor ve dünyalık bir maksat taşımıyorlardı. Müslümanlar harp yapmanın ve Müslüman kanı dökmenin ne kadar zor ve günah olduğunun farkında idiler. Nitekim Hz. Zübeyr, bu anlaşmadan sonra Mekke'ye geri dönmek üzere hareket etmiş ancak, yolda **Amır b. Cürmüz** tarafından şehit edilmişti.[130]

Hz Ali ve Hz. Aişe taraftarları ihtilafı ortadan kaldırmak ve sulh yapmak üzere anlaşınca, Hz. Osman'ı şehit eden âsiler, taraflar uzlaştığı takdirde kendilerine cezalarının tatbik edileceğini anlamışlar ve korkmuşlardı. Zira iki taraf anlaştıktan sonra sıra âsilerin cezalandırılmasına geleceği için Müslümanların uzlaşmasından en fazla âsiler zarar görecekti. Kendilerini bekleyen kötü âkıbetin farkında olan âsiler, anlaşmayı bozmak ve taraflar arasında ihtilaflı durumun devamını sağlamak istiyorlardı.

Baştan beri isyanın oluşmasında baş rolde olan Abdullah b. Sebe ve adamlarının bulunduğu âsiler topluluğu, iki taraf anlaştıktan sonra bunu bozmak ve Müslümanları birbirlerine düşürmek için iki gruba ayrıldılar. Bir kısmı Hz. Ali tarafına bir kısmı da Hz. Aişe tarafına geçerek iki tarafa saldırdılar. Hz. Ali taraftarları Hz. Aişe'nin yanında olan Müslümanların saldırdığını, Hz. Aişe taraftarları ise aynı şekilde Hz. Ali tarafının saldırdığını zannederek Müslümanlar arasında savaş başladı.[131] **4 Cemâziyelâhir 36/ 9 Aralık 656 Per-**

---

129 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 557; Nesefî, **a.g.e.**, II, 886; İbn Hazm, **a.g.e.**, IV, 238; Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 289.

130 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 68; Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 372; Bağdâdî, **a.g.e**, s. 289; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, s.153; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 335; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 242.

131 Taberî, **a.g.e.**, IV, 493-4, 506; Bâkıllânî, **Temhid**, s. 553; Nesefî, **Tebsıra,** II, 886; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.,** s. 159; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 337; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 240; Taftazânî, **Şehu'l- Makâsıd**, V, 308; Cevdet Paşa, Ahmed, **Kısas-ı Enbiyâ ve**

şembe günü Müslümanlar ne olduğunu anlayamadan kendilerini savaşın içinde buldular. Bu olayda bir çok sahâbe ve Müslüman hayatını kaybetti.

Hz. Talhâ da iki topluluğun savaşa başladığını görünce oradan ayrılmış ve Mekke'ye dönerken yolda şehit edilmişti.[132] Hz. Talhâ'nın vefat ederken Hz. Ali tarafında olan bir askere "*Elini uzat Emîrul-mü'minîn Ali için sana bîat edeyim.*" dediği ve bu askere bîat ettiği bilinmektedir.[133]

Hz. Ali, Hz. Zübeyr'in şehid edildiğine dair haberi alınca, onu şehit edenin cehennemlik olduğunu söyleyerek,[134] karşı taraftaki Müslümanların öldürülmesinin son derece yanlış bir iş olduğunu ifade etti. Hz. Aişe'nin de Cemel Vakası'ndan sonra çok pişman olduğu ve baş örtüsü ıslanıncaya kadar ağladığı rivâyet edilmektedir.[135] Hz. Ali her iki taraftan vefât eden Müslümanlarla kendisi ilgilenip defnettirdi ve mallarının yağmalanmasını yasakladı. Hz. Aişe'yi Medine'ye döneceği zaman uğurladı. Hz. Aişe de Hz. Ali'ye kırgın olmadığını ifade edip bu olaylardan dolayı Müslümanların birbirlerini üzmemeleri gerektiğini söyledi.[136]

Ehl-i sünnet âlimlerinin ekseriyeti, sahâbe arasındaki bu ictihad farklılığında Hz. Ali'yi haklı bulmuşlar ancak, diğer sahâbeyi de içtihatlarında isabet etmemekle birlikte, içtihatta hata edenin de mükafat alacağını dikkate alarak, onlar hakkında sadece hayırlı şeyler söyleyip, onların adaletli ve güvenilir olduklarını ifade etmişlerdir. Ehl-i sünnet, sapık fırkaların bu konudaki görüşle-

---

Tevârih-i Hulefâ', İstanbul 1981, I, 522; **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Heyet, İstanbul 1989, II, 235-237.

132 Mes'ûdî, **a.g.e**, II, 373; Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 290; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 248.

133 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s.552; Nesefî, **a.g.e.**, II, s.885; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 338.

134 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, 121

135 Bâkıllânî, **a.g.e.**, s. 552, Nesefî, **a.g.e.**, II, 885.

136 Fığlalı, E. Ruhi, "**Cemel Vak'ası**", DİA, VII, 321.

rini reddederek, bu sahâbîlere küfür veya fısk gibi sıfatların verilemeyeceğini belirtmiştir.[137]

Cemel Vak'ası öncesinde ve sonrasında meydana gelen olaylarda; Müslümanlar arasında önemli ihtilaflara sebep olan bir çok mesele gündeme gelip tartışıldığı için İslâm Tarihinde bu dönem de vuku bulan hadiselerin ayrı bir yeri bulunmaktadır.[138] Halifenin belirlenmesi ve bîat meselesi, bir Müslümanın bir Müslümanı öldürmesi, ganimet olarak mallarının taksimi ve cezaların infazı gibi amelî konularda sahâbenin farklı ictihatları ve bunların itikâdî bir meseleye dönüştürülmesi, Cemel Vakasının daha sonraki devirlerde gündemde kalmasında etkili olmuştur.

Cemel Vak'ası etrafında ortaya çıkan gelişmelerde sahâbenin takındığı tavır ve yaklaşımlar, âlimler tarafından iyi incelenmiş ve verilen bir çok hükümde bu esasların önemli etkisi olmuştur. Daha sonraları mezheplerin görüşlerinin oluşmasında temel ayrılıklardan olan; *büyük günah ve bunu işleyen Müslümanın durumu, imân ve amel ile olan ilişkisi* gibi konularda Hz. Ali ve diğer sahâbîlerin açıklamaları, verilen hükümlerde belirleyici olmuştur.

2- Sıffîn Vak'ası

Hz. Muâviye, Peygamber Efendimizin kayın biraderi olmasının yanında, Hz. Osman'ın da amcasının oğlu idi. Hz. Osman şehit edilince bu akrabalığından dolayı "*Bir kimse zulmen öldürülürse onun velisine* (hakkını alması için) *yetki verdik*"[139] âyetini delil göstererek Hz. Osman'ın katillerini cezasının verilmesiyle kendini sorumlu kabul etti. Bu itibarla Hz. Ali'den katillerin he-

---

137 Bâkıllânî, **a.g.e.** s. 552; İbn Hazm, **a.g.e.**, IV, 242; Bağdâdî, **a.g.e.,** 121; Nesefî, **a.g.e.**, II, 883, İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, 168.

138 Bâkıllânî, **Temhid**, s. 553; Nesefî, **Tebsıra**, II, 886; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.,** s. 159; İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 337; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 240; Teftazânî, **Şehu'l- Makâsıd**, V, 308; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, I, 522. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, II, 235-237.

139 el-İsrâ 17/33.

men cezalandırmasını veya yakalanıp kendisine teslim edilmesini istedi. Daha önce belirttiğimiz şekilde, Hz. Ali ise katillerin cezalandırılmasını o anda mümkün görmüyordu. Daha sonra Hz. Ali, Muâviye b. Ebî Sufyan'ı (r.a.) Şam valiliğinden aldı ise de bu kararını uygulayamadı.

Hz. Muâviye, önce katillerin cezalandırılmasını isteyerek Hz. Ali'ye bîat etmedi ve hilâfet meselesinin şûraya havale edilmesini istedi. Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında meydana gelen bu ihtilafın tarihte bir çok sonuçları oldu.

Hz. Ali, muhâcir ve ensârla konuyu istişare ettiğini, dolayısıyla kendi hilâfetinin geçerli olduğunu düşünüyordu. Hz. Muâviye ise, Hz. Ali'nin halife olmasını âsilerin istediğini, hilâfet konusunun bir çok sahâbî ile istişâre edilmediğini ve sahâbeden bir çoklarının Hz. Ali'ye bîat etmediğini belirterek, kendisi de Hz. Ali'ye bîat etmiyordu.[140]

Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki bu anlaşmazlıklar neticesinde iki Müslüman toplum Sıffîn'de bir araya gelip ihtilafı sona erdirmeye gayret ettiler ama başarılı olamadılar. Hz. Ali "*Muâviye ile savaşmak için değil anlaşmak için geldiğini.*" belirtse de; Safer 37/ Haziran 657 tarihinde Müslümanlar ikinci kez karşı karşıya geldiler.

Sıffîn'de uzun müddet devam eden mücadelelerin sonuna doğru gelindiği bir zamanda Hz. Muâviye taraftarları mızrakların ucuna mushafları takıp, neticenin Kur'an'ın hükmüne havale edilmesini istediler. Hz. Ali mücadeleye devam edilmesini istemekte ise de taraftarlarına tam hakim değildi. Nitekim kendi tarafında bulunan âsîler, Hz. Ali'den savaşın durdurulmasını istemişler, aksi takdirde Hz. Osman'a yaptıklarının aynısını ona da yapmakla tehdit etmişlerdi. Aslında Hz. Ali, daha önce âsilere kendi yanına gelmemelerini ve kendi tarafını terk etmelerini söy-

---

140 **Büyük İslâm Tarihi**, II, 247.

lemişse de âsiler buna riâyet etmemişlerdi.[141] Neticede her iki taraftan da büyük kayıplar verilmesine rağmen bir netice alınamadan iş hakemlere havale edildi.

3- Hakem Olayı ve Hâricîler

Hz. Ali tarafının hakemi Ebû Mûsa'l-Eşa'rî (r.a.), Hz. Muâviye tarafınınki ise Amır b. As (r.a.) idi. Hakemlerin gayretleri de ihtilafı sona erdiremedi. Mes'ûdî'nin rivâyetine göre hakemler uzun görüşmelerden sonra her iki zatın da hilâfetten çekilmesine ve Müslümanların istedikleri şahsı, şûra ile halife yapmanın uygun olacağı hususunda anlaştılar[142] ise de bu da mümkün olmadı. Tarihçilerin bir kısmı Ebû Mûsa'l-Eşa'rî'nin (r.a.) aldatıldığına dair bazı rivâyetlere yer verseler de bu tarafsız âlimler tarafından şüpheyle karşılanmıştır.[143] Ayrıca her ikisi de sahâbî olan bu hakemlerin hileye baş vurması ve aldatılması inandırıcı gözükmemektedir.

Hakem Olayı, meseleyi çözmediği gibi İslâm tarihinde daha sonra "**Hâricîler**" diye bilinecek olan bir grubun çıkmasına zemin hazırladı. Bu gruptaki insanlar meselenin hakemlere havale edilmesini kabul etmeyerek "**Lâ hukme illâ lillah**" (hüküm ancak Allah'ındır) deyip doğru bir sözle yanlışı kastettiler ve Allah'a ait bir konunun hakemlere havale edilmesine karşı çıkarak, Hz. Ali'yi tövbeye davet ettiler. Hz. Ali'ye kızan ve onun yanından çıkıp ayrılan Hâricîler, Hz. Ali'yi öldürmekle tehdit ettiler.

Hâricîler daha sonra Hz. Ali başta olmak üzere bir çok sahâbeyi ve Müslümanları, İslâm'a aykırı hareket etmekle itham ettiler ve Hz. Ali, Hz. Muâviye ve Amır b. As'ı (r.a.) öldürmeye karar verdilerse de ancak Hz. Ali'yi şehit edebildiler.[144]

141 İbn Esîr, **a.g.e,** II, 386; İbn Kesîr, **a.g.e**, VII, 274.
142 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 411; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 396.
143 İbnü'l-Arabi, a.g.e., 179-82; Rayyıs, Muhammed Zıyâudddîn **en-Nazariyyetü's-siyâsiyetü'l -İslâmiyye**, Kahire 1979, s. 63,; **Büyük İslâm Tarihi**, II, 253.
144 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 110-138; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 368-435.

Hâricîler dikkatle incelendiğinde onların, tam olarak İslâm terbiyesini almamış, Kur'ân ve Sünnet'in mânasını doğru olarak anlamak yerine metinlerin zahirine sıkı sıkıya bağlanmayı esas almış, dolayısıyla kendilerinden hiçbir fıkıh âlimi yetişmemiş cahil ve taassup içersinde bulunan kişiler olduğu görülür.[145] Arap kabile düşüncesiyle yakından alakalı,[146] daha çok bedevîlerin oluşturduğu bir fırka olan Haricîler, ibadet ve zühde çok önem verir görünmelerine rağmen başta, Hz. Ali, Amr b. As ve Muâviye (r.a.) gibi bir çok sahâbîyi tekfîr etmeleri, kendilerinden olmayan Müslümanları küfre nispet edip,[147] onları öldürmeleri; aslında onların görüşlerinin İslâm'dan ne kadar uzak olduğunu göstermeye yeterlidir.

Hâricîler *Hz. Ali ve Hz. Osman'ı, Cemel Vaka'sında bulunanları, iki hakemi ve onların hükümlerini kabul edenleri ve büyük günah işleyen herkesi tekfir etmekte* ittifak ederek bunları kabul etmeyen her Müslümanı imkan bulduklarında, kadın çocuk ayrımı yapmadan öldürmek sureti ile İslam dünyasında terör estirdiler.

Hz. Ali ve diğer sahâbîler başta olmak üzere bir çok Müslüman âlim ve devlet adamı Hâricîlerle mücadele etmiş olmalarına rağmen, Müslümanların huzur ve güvenini bozan, anarşiye sebep olan görüş ve düşüncelerinden dolayı Müslümanlar yıllarca onlardan büyük zarar görmüştür. Tarihten günümüze kadar kendini açıkça Hâricî olarak isimlendirmese de Müslümanlar arasında bu inançta bazı marjinal gruplar devamlı ola gelmiş ve sıkıntısını bütün Müslümanlar yaşamışlardır.

---

145 Teftazânî, Ebü'l-Vefa, **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, trc. Şerafeddîn Gölcük, İstanbul 1980, s. 43-4,.

146 Watt, Mongomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri** trc. E. Rûhî Fığlalı, Ankara 1981, s. 44-5.

147 Şehristanî, Abdulkerîm, **el-Milel ve'n-nihal** nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993, I, 131-160; Bağdâdî, **el-Fark**, s. 73.

HİLÂFET TARTIŞMALARI

a) Hz. Ali'nin (r.a.) Şehid Edilmesi ve Sonuçları

Hz. Ali'nin yaklaşık dört sene sekiz ay civarındaki hilâfeti, Müslümanlar arasında birliği sağlama gayretleriyle geçmiş ise de birlik geçekleşmeden, Hz. Ali, Hâricîler tarafından şehit edildi. Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar varan isyan, kargaşa ve sonraki siyâsî istikrarsızlık, Müslümanların bir kısmında İslam'ın bazı esaslarını kabullenme ve yaşama konusunda gevşekliğe sebep oldu.

Müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıklarda, bazı Müslümanlar âyet ve hadisleri okuyup bunları kendi istekleri doğrultusunda yorumluyorlardı. Ayrıca yeni gündeme gelen konulara ya farklı cevaplar veriliyor veya ehliyetsiz kimseler bu konuda görüş beyan ederek Müslümanların özellikle de İslam'a yeni girenlerin düşünce ve inançlarını karıştırıyorlardı. Siyâsi istikrarsızlık, Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkların kökleşmesinde önemli bir faktördü. Bu itibarla Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkların sona erdirilip birliğin sağlanması ve huzurun tekrar tesis edilmesi hayâtî ehemmiyete sahipti.

İslam dünyasında siyâsi birliğe mâni olan en önemli husus yukarda anlattığımız şekilde Hz. Ali ile Şam vâlisi Hz. Muâviye arasındaki ictihad farklılığı neticesinde meydana gelen anlaşmazlıktı. Hz. Ali'yi destekleyen daha çok sahâbî ve Müslüman olmakla

birlikte Hz. Muâviye'yi de destekleyen bir çok sahâbî ve Müslüman bulunmaktaydı. Mesele Sıffin Vak'asından sonra hakemlere havale edilmiş ise de bir sonuç alınamamıştı. Tahkim olayını müteakip, çıkan Hâricî isyanının dışında, Hz. Ali'yi meşgul eden en önemli konu, Hz. Muâviye'nin tavrı idi. Özellikle hakem olayından sonra Şam emiri olarak Hz. Muâviye, konumunu oldukça sağlamlaştırmış, çoğunluğu Emevîlerden oluşan güçlü taraftarlarıyla, Şam'da sarsılmaz bir otoriteye sahip olduğu gibi Mısır halkı da onu desteklemişti.

Hz. Ali'nin vefâtından sonra, Hz. Muâviye'nin otoritesi ve onu destekleyenler daha da güçlenmekle birlikte, Hz. Ali'nin hilâfetini kabul edenler oğlu Hz. Hasan'a bîat ettiklerinden İslam ülkesindeki anlaşmazlık devam etti.

b) Hz. Hasan'ın Hilâfeti

Hz. Ali sûîkasta uğrayınca, yanındaki Müslümanlar ona "Vefat ettiğin takdirde Hz. Hasan'a bîat edelim mi?" diye sordular. Hz. Ali: "*Ben bu konuda size ne emrederim ne de nehyederim*" diye cevap verdi.[148] Birisini istihlaf yani yerine bir halife tayin etmedi. Bu hususta Müslümanlar ısrar edince: "*Sizi Resûlullâh'ın (s.a.v.) bıraktığı gibi bırakıyorum. Şâyet Cenâb-ı Hakk hayrı murat ederse, Hz. Peygamber'den sonra yaptığı gibi sizi hayır üzere toplar*"[149] diyerek önceki ifadesini teyit etti. Dolayısıyla Hz. Ali kendisinden sonra Müslümanların hilâfet konusunda nasıl hareket etmeleri gerektiğine dair bir beyan ve işarette bulunmayıp işi tamamen onlara bırakarak vefat etti.

Hz. Ali'nin vefatından sonra ise, Kûfe'de bulunan Müslümanlar Hz. Hasan'a bîat ettiler. Sonra da Hz. Ali'ye bîat etmiş olan

148 Mes'ûdî, **Murucu'z-zeheb,** II, 425; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 436; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 328.

149 Mes'ûdî, **a.g.e.**, II, 425; Âmidî, **el-İmâme**, s. 92; İbn Kesîr, **a.g.e.**,VIII, 14.

diğer vilâyetlerle, Mekke, Medine ve Yemen'de bulunan Müslümanların bîati geldi.[150]

Hz. Hasan ise başta Kûfe halkı olmak üzere etrafında bulunan insanlara pek güvenmiyordu. Ayrıca hilâfet konusunda bir çok huzursuzluklar çıkmış, bir ittifak sağlanamadan Hz. Ali şehit edilmişti. Şam ve Mısır halkı ise Hz. Muâviye'ye bîat etmişti. Dolayısıyla İslâm aleminde iki halife bulunması Müslümanlar arasındaki ihtilafın devam ettiğini gösteriyordu.

Hz. Hasan ise hâlim selim bir insan olduğu için Müslümanlar arasında daha fazla kan dökülmesine sebep olmak istemiyordu. O, nübüvvetle hilâfetin kendi soylarında birleştirilmesinde Allah Teâlâ'nın rızasının olmadığını düşünüyordu.[151] Buna benzer durumları değerlendiren Hz. Hasan hicrî 41 senesinde hilâfet hakkından feragat edip, Hz. Muâviye'ye bîat etmeyi ümmet için daha hayırlı gördü.

Hz. Hasan altı ay civarında süren hilâfetinden sonra Hz. Muâviye ile barış yapıp ona bîat ettikten sonra Medine'ye gitti ve vefat edinceye kadar orada kaldı.[152] Böylece ümmet arasında senelerdir devam eden ihtilaf, Hz. Hasanın isabetli kararıyla ortadan kalktı ve Müslümanlar arasında siyâsî birlik yeniden sağlandı. Nitekim bu seneye ümmet arasında cemâat yılı diye isim verildi.[153] Bu suretle de Resûlullâh'ın(s.a.v.) Hz. Hasan hakkında söylediği:" *Benim oğlum seyyiddir. Umulur ki Hz. Allah onunla iki İslâm cemâatinin arasını sulh eder*"[154] mûcizesi de tahakkuk etmiş oldu.[155]

---

150 Mes'ûdî, **a.g.e.**, III, 4; İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 140; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 443-444; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, I, 599.

151 Süyûtî, **a.g.e.**, s. 200; **Büyük İslâm Tarihi**, II, 268.

152 Buhârî, "Fezâilü-ashâbi'n-Nebî" 22; Mes'ûdî, **a.g.e.**, III, 7,8; Şârânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, Beyrut 1988, I, 26; İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 140; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 445-47; Süyûtî , **a.g.e.**, s. 198.

153 Süyûtî, **a.g.e.**, 204; İbn Kesîr, VIII, 16

154 Buhârî, "Fezailü'eshâb", 22, 62; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 196, İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 16

155 Mes'ûdî, **a.g.e.**, III, 8; İbnü'l-Arabi, **a.g.e.**, s. 207; Şârânî, **a.g.e.**, I, 26.

c) Hz. Muâviye'nin Hilâfeti

Hz. Muâviye, Mekke'nin fethinde babası Ebû Sufyan (r.a) ile beraber Müslüman olan ve Resûlullâh'a vahiy katipliği yapan bir sahâbîdir.[156] Uzun boylu, vakarlı ve heybetli bir hali vardı. Nitekim Hz. Ömer ona Arap'ın kisrası demişti.[157] Onun yumuşak huylu oluşu darb-ı mesel haline gelmişti. O, Arap dahilerinden kabul edilirdi. Otoriter ve teşkilatçı olmakla meşhurdu.[158]

Hz. Ebû Bekir ona kardeşi Yezid b. Ebî Sufyan ile birlikte Şam'da bazı görevler vermişti. Kardeşi vefat edince Şam vâlisi oldu. Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında valilikte kalarak İslâm ülkesinin genişlemesinde özellikle de Bizans'la yapılan mücadelede önemli hizmetleri oldu[159]ve Şam halkının büyük güvenini kazandı.

Hz. Ali ve Hz. Muâviye arasında meydana gelen ihtilafların ortadan kaldırılması için bir takım gayretler oldu ise de Hz. Ali'nin vefâtına kadar bir neticeye varılamamıştı. Daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Muâviye ve onunla beraber olan sahâbiler; Hz. Ali'den Hz. Osman'ın katillerinin hemen cezalandırmasını veya yakalanıp kendilerine teslim edilmesini ve hilâfet meselesinin şûraya havale edilmesini isteyerek Hz. Ali'ye bîat etmemişlerdi. Hz. Ali ise katillerin cezalandırılmasını o anda mümkün görmüyordu.

Hz. Ali'nin şahadetinden sonra Şam'da bulunan Müslümanlar, Hz. Muâviye'ye halife olarak bîat ettiler. Hz. Ali'nin vefâtına kadar ona "**Emîru'ş-Şam**" denilirdi.[160] Hz. Muâviye'nin Hz. Ali ile olan anlaşmazlıklarında kendisinin halife olmak istediğine dair sa-

156 İbn Teymiye, Takıyyüddîn, **el-Hilâfe ve'l-mülk**, Ürdün 1994, s. 76,; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 202, 203; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VIII, 21,117; **Büyük İslâm Tarihi**, II, 287.

157 Süyûtî, **a.g.e.**, s. 203.

158 Süyûtî, **a.y.;** İbn Kesîr, **a.g.e.**, VIII, 118 vd; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, I, 602; **Büyük İslâm Tarihi**, II, 317-18.

159 Süyûtî, **a.g.e.**, s. 204; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VIII, 118 vd.

160 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 444; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, I, 599.

hih bir habere rastlanmamakla birlikte, iki hakemin bir araya gelmesinden sonra Hz. Muâviye'ye halife olarak bîat edilmeye başlandığına dair rivâyetler bulunmaktadır.[161]

Hicretin 41. yılında Hz. Hasan'ın hilâfetten çekilmesinden sonra Hz. Muâviye tartışmasız bir şekilde halife olduğundan ümmet, Hz. Muâviye'nin hilâfeti konusunda ittifak etmiştir.

Hz. Muâviye yirmi yıla yakın hilâfeti döneminde ümmetin birliğini sağlamanın yanında İslâm Devletinin temellerini güçlendirip, teşkilatını sistemleştirdi ve İslam coğrafyasının genişletilmesi için büyük fetihler yaptı. Ülkenin huzur ve refahı için büyük gayret gösterip devletin işlerini belli bir nizama koydu. Posta ve polis teşkilatını kurdu. Müslümanlarda Asr-ı saadette bulunan kalp temizliği ve güven kalmadığı için bir takım tedbirleri de elden bırakmadı. Geçmişte yaşanan acı olaylardan ders alarak fitnenin çıkmaması için özen gösterdi ve husûsî koruma görevlileri tuttu.[162]

Hz. Muâviye bütün bu yaptığı güzel işler ile anılmaktan daha çok hayatının sonlarına doğru oğlu **Yezid'i** halife olarak tayin edip, Müslümanların bîatini almasıyla tartışma konusu oldu.

d) Yezid b. Muâviye'nin Veliaht Tayini

Hz. Muâviye'den önce ümmet arasında hilâfet konusunda büyük fitneler çıkmış ve bu kargaşalıklarda Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere binlerce sahâbe ve Müslüman vefat etmişti. Hz. Muâviye döneminde ise ümmetin birliği yeniden sağlanmış, İslâm Devleti genişlemiş, halk huzur ve güvene kavuşmuş bu sayede fetihler hızla devam etmiş, Müslümanlar İstanbul'u kuşatmışlar ve Bizans İmparatorluğunun korkusu haline gelmişlerdi.

161 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, s. 444; İbn Teymiye, **el-Hilâfe**, s. 85; Cevdet Paşa, **a.g.e.**, I, 253.

162 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 527-29; Süyûtî, **a.g.e.**, s. 208; **Büyük İslâm Tarihi**, II, 319.

Hz. Muâviye'nin yaşı ilerledikçe Müslümanlar geçmişte hilâfet konusunda çıkan anlaşmazlıkları düşünüyor ve ümmetin tekrar ihtilafa düşmesinden endişe ediyorlardı. Bu itibarla böyle bir hatanın tekrarlanmasını istemiyorlardı. İşte böyle bir ortamda sahâbenin ileri gelenlerinden **Muğîra b. Şû'be**'den (r.a.) bir teklif geldi. O geçmişteki ihtilafların tekrarlanmaması için Hz. Muâviye'ye oğlu Yezid'i veliaht olarak tayin etmesini söyledi.[163]

Hz. Muâviye ise Muğîra b. Şû'be'den (r.a.) bu meseleyi Kûfe'nin ileri gelenleriyle istişare etmesini istedi. Kendisi de Basra, Medine, Şam ve diğer vilâyetlerin valilerine mektuplar yazarak onların görüşünü sordu. Vilâyetlerden gelen heyetlerle konuyu istişâre etti. Bu görüşmelerde Hz. Muâviye'ye bu fikrin isabetli olduğuna dair genel görüş belirtildi.[164]

Hz. Muâviye'nin bu istişâreleri yaparken kendi yakını olan adamları seçtiğine dair bazı iddialar olsa da;[165] bunlar tarafsız tarihçilerce doğrulanmamıştır. Zira icraatlarıyla Müslümanların güvenini ve itibarını kazanan bir halifenin valileriyle meseleyi istişâre etmesi son derece tabiîdir. Ayrıca sahâbe ve onların yolunu takip eden Müslümanları, dünyevî bir takım maksatlar için gerçekleri veya doğruları ifade etmemekle itham etmek, yeterli ve güvenilir bilgilere sahip olmadan onlar hakkında kötü bir takım hükümler vermek, ilmî ölçülerle bağdaşmaz.

e) Hilâfet ve Verâset

Hz. Muâviye aslında kendisinden önce bazı halifeler gibi, meseleyi ümmetin ileri gelenleriyle istişâre etmiş ve Hz. Ebû Bekir'in yaptığına benzer istihlafta bulunmuştu. Ancak burada ayrıldıkları nokta, Hz. Ebû Bekir yakını olmayan Hz. Ömer'i tayin ederken, Hz. Muâviye oğlunu tayin etmişti.

163 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 142; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 508; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 79.
164 İbn Kuteybe, **a.g.e.**, I, 143-147; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 508-510.
165 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 508.

İstihlaf yani hayatta olan halifenin bir takım şartlara riâyet ederek kendisinden sonra hilâfet makamına gelecek olan zatı tespit ve tayin etmesinin doğruluğu konusunda, Fıkıhçılar ve kelâmcılar görüş birliğindedirler.[166] İslâmî ilimlerde veliahtlık da genellikle bu mânâya paralel olarak kullanılmıştır. Halife gibi çok önemli tasarruflara sahip bulunan ve ümmetin kendisine itaati farz olan bir zatın, kendisinden sonraki halifenin belirlenmesinde yetkisiz veya yetersiz görülmesi doğru olmaz.[167]

Veliaht usûlüne itiraz eden olmamakla birlikte bunun keyfiyetinde bazı ihtilaflar olmuştur. Halife veliaht belirlerken ümmetin görüşüne veya "**ehlü'l-hal ve'l-akd'in**" kabulüne ihtiyacı var mı? Halifenin bu tayini başka bir akde gerek kalmadan geçerli midir? Yoksa ümmetin ileri gelenlerinin bu tayini onaylamaları ve bîati şart mıdır? Fukahânın çoğunluğu istihlâfı halifenin diğer tasarrufları gibi kabul etmişler ve hayatta iken yaptığı icraat nasıl sahih ise kendinden sonra ümmetin maslahatı için yaptığı bu tayini de meşrû ve mûteber kabul etmişlerdir.[168]

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, veliaht yoluyla hilâfette ehl-i ihtiyarın rızasına ihtiyaç olup olmadığında ulemânın ihtilaf ettiğini ve bazısının şart koştuğunu ancak bunun şart olmadığının kesin bilgi ile sabit olduğunu belirterek "*Kesin olarak biliyoruz ki Hz. Ebû Bekir, Ömer'i (r.a.) veliaht olarak halife tayin ettiği zaman başka birisinin görüşüne müracaat etmemiştir. Ayrıca*

---

166 Bâkıllânî, **a.g.e.,** s. 504; el-Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn.,** s. 285; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Rüknüddîn, **el-Gıyâsî (Gıyâsü'l-ümem fi'ltiyâsi'z-zulem)**, nşr. Mustafa Hilmî-Fuâd Abdülmü'min, İskenderiye 1979, s. 124; İbn Haldûn, **Mukaddime,** s. 210; Mâverdî, **a.g.e.,** s. 39; Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, **el-Ahkâmü's-sultâniyye**, Beyrut 1983, s. 30; Seyyid Bey**, Medhal**, İstanbul 1333, s. 110.

167 Bâkıllânî, **a.g.e.,** s. 504.

168 Bâkıllânî, **a.g.e.,** s. 504; Mâverdî, **a.g.e.,** s.44; İsmail Hakkı, Babanzâde, **Hukûk-u Esâsiye**, Kostantiniyye, 1911, s. 80,; Nebhan, Muhammed Fâruk, **Nizâmu'l-hukm fi'l-İslâm,** trc. Servet Armağan, "İslâm Anayasa Hukukunun Genel Esasları", s. 480, İstanbul 1980.

buna sahâbeden kimse itiraz da etmemiştir."[169] diyerek halifenin veliaht tayininin başkalarının görüşü alınmadan geçerli olduğunu söylemiştir. Ancak bu, halifenin babasını veya oğlunu tayin etmemesi durumundadır.

Mâverdî ve **Ebû Ya'lâ** gibi fukahadan bir çokğu da halifenin oğlu veya babası dışında birisini halife olarak tayin etmesinde ehlü'l-hal ve'l-akd'in rızasının şart olmadığını ifade etmişlerdir.[170] **Ebu'l-muin en-Nesefî** de Hz. Ebû Bekir'in istihlâfının başkasının desteğini almadan geçerli olduğuna dikkat çekmiştir.[171]

İbn Haldûn, veliaht yoluyla hilâfete gelmenin geçerli olduğu konusunda icmânın vuku bulduğunu, icmânın ise hüccet olduğunu zikrederek bir halifenin oğlunu veya babasını hilâfete veliaht olarak tayin etmesinden dolayı töhmet altında bırakılamayacağını söylemiştir. **İbn Haldun**, Hz. Muâviye'nin oğlu Yezid'i veliaht olarak tayin ettiği zamanda olduğu gibi bunun, ümmetin maslahatı ve selameti açısından yapıldığı takdirde daha da geçerli olduğunu açıkça belirtmiştir.[172]

Fukahânın çoğu, sâbık halife tarafından baba veya oğlun veliaht olarak bırakılması durumunda bu kimsenin hilâfetinin geçerlik kazanması için ehl-i ihtiyarın kabulünü aramışlardır. Delil olarak da baba ve oğlun biri birlerine şahadetinin geçersiz olması ve hilâfetin töhmet altında kalabileceği gösterilmiştir.[173] Bu itibarla halifenin oğlunu veya babasını istihlâf etmesinde ihtilaf edilmiştir.

Cüveynî konunun ihtilaflı olduğunu belirttikten sonra; kendisine göre baba veya oğlun veliaht yoluyla halife olmasının sa-

169 Cüveynî, **a.g.e.,** s. 124-25.
170 Mâverdî, **a.g.e.,** s. 43; Ferrâ, **a.g.e.,** s. 30-31; İsmail Hakkı, **a.g.e.,** s. 80.
171 **Tebsıratu'l-edille,** II, 848.
172 İbn Haldûn, **a.g.e.,** s. 210.
173 Mâverdî, **a.g.e.,** s. 44; Ferrâ. **a.g.e.,** s. 31; Seyyid Bey, **Medhal,** s. 110; İsmail Hakkı, **a.g.e.,** s. 81.

hih olduğunu, ancak bu konuda kesinlik ifade eden bir mesnedin bulunmaması sebebiyle meselenin zannî olduğunu ifade etmiştir.[174] Ayrıca **İbn Haldûn** ve **Ebû Hamid Gazzâlî,** (505/111) oğlun veliahtlığını caiz görmekte, İbn Teymiye de hilâfetin saltanat şeklinde devamının İslâm'da caiz olduğunu söylemektedir.[175]

Hilâfete ve İslâm Devletinin başına bir halifenin oğlunu getirip bunun saltanat olarak devam etmesi konusunda İslâmî kaynaklarda bir yasak olmadığı gibi **Ebu Bekir İbnü'l-Arabi**, Hz. Dâvût'a Cenab-ı Hakk'ın hükümdarlık verdiğini[176] belirterek saltanatın bir nimet olduğunu ifade etmiştir.[177] Ayrıca hilâfetin bir aileye bağlanmasının ümmetin birliği açısından faydalı olduğu, aksi takdirde her nüfuz sahibinin hilâfeti almak istemesinden dolayı ümmet arasında anlaşmazlıkların çıkmasının muhtemel olduğu da belirtilmiştir.[178]

Tarihteki imkanların günümüze nispetle çok daha kısıtlı olduğu dikkate alındığında, verâset veya istihlaf usûlünün bir takım ihtiyaçlardan ve zorunluluklardan kaynaklandığı göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Hz. Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesine en çok tepki gösteren Şiîler ve onları destekleyenler, Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan'a bîat edilmesine ve hilâfetin Hz. Ali'nin soyuna hasretmeye nedense tepki göstermemişlerdir.

f) Hilâfet ve Meşveret

Müşâvere ve meşveret şeklinde de kullanımı yaygın olan istişâre; danışmak, işâret almak, birinin reyini, görüşünü ve mütâlaasını almak mânalarına gelmenin yanında; arıdan bal almak ve satılık hayvanı at pazarında koşturmak, bir işin ortaya

174 Cüveynî, **a.g.e.,** s. 124.

175 İbn Haldûn, **a.g.e.,** s. 210; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, Kahire 1964, s. 200; İbn Teymiye, **el-Hilâfe**, s. 31.

176 el-Bakara 2/251.

177 **el Avâsım,** s. 217.

178 **Büyük İslâm Tarihi**, II, 311-12.

çıkıp zahir olması gibi mânaları da ihtiva etmektedir.[179] Nasıl ki pazarda satılmak üzere getirilen hayvan koşturulunca iyi ve kötü yönleri ortaya çıkarsa, istişâre edildiği takdirde de bir işin iyi ve kötü yönleri anlaşılır.[180]

Hz. Allah, Resûlullâh'a (s.a.v.) istişâreyi emretmiş[181] ve işlerini istişâre ile yapan topluluklardan övgü ile bahsetmiştir.[182]

Hz. Muhammed (s.a.v.), Medine'ye hicret etmeden önce ensâr bir iş yapmak istediği zaman aralarında istişâre ederler, sonra da amel ederlerdi.[183] Hz. Allah onların bu halini methederek şöyle buyurdu: "**Onlar, Rablerinin davetini kabul ederler ve namazı dosdoğru kılarlar. Onların işleri kendi arlarında istişâre iledir. Kendilerine verdiğimiz rızktan onlar Allah yolunda harcarlar.**"[184]

Bu âyette Hz. Allah'ın ensârın bazı güzel vasıflarını sayarken, şûrayı iman ve namazdan hemen sonra zikretmesi, daha sonra da zekatı içine alacak şekilde infaktan bahsetmesi şûranın İslâm'da ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Resûlullâh (s.a.v.) hakkında nas olmayan konularda; mesela harp ile alakalı hususlarda olduğu gibi ashâbıyla istişâre etmiş, **Bedir Harbi**nde ordunun karargahını sahâbeyle yaptığı istişâreden sonra değiştirmiş, **Uhud Savaşı**na çıkmadan önce aynı şekilde ashâpla konuyu görüşmüştü. Kendisi Medine'nin dışına çıkıp savaşmak düşüncesinde olmadığı halde sahâbîler savaşa çıkılması yönünde görüş bildirince şehrin dışında savaşmaya karar vermişti.

---

179 Firuzâbâdî, Ebü't-Tâhir**, el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît** trc. Âsım Efendi, İstanbul 1305, II, 402-3; Şemseddin Sâmî, **Kâmus-ı Türkî**, İstanbul 1317, I, 100; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed**, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, Kahire 1959, IV, 249,.

180 er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-gayb**, Beyrut ts, IX, 65; Kurtubî **a.g.e.,** IV, 249

181 Âl-i İmran 3/159

182 eş-Şûra 42/38.

183 Kurtubî, **a.g.e.,** XVI, 36; Ebüssuûd, Efendi, **İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Kahire 1980, V, 531,.

184 eş-Şûra 42/38

Uhud Harbinde Müslümanların lehine bir netice alınmamıştı. Yani istişârenin sonunda çıkan karar uygulanmış ve zahirde bunun Müslümanların zararına olduğu görülmüştü. Bu takdirde bile istişârenin terk edilmemesi gerektiğini beyan için Hz. Allah, Resûlullâh'a istişâreyi emrederek şöyle buyurmuştur:

"Sırf Allah'tan bir rahmet olarak sen (Hz. Muhammed) onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık onları sen bağışla. Onlar için Allah'tan mağfiret dile. İş(hüküm vermek)te onlarla istişâre et. Bir kere azmettin mi, Allah'a tevekkül et. Muhakkak ki Allah, kendisine tevekkül edenleri sever."[185]

Âyetlere ilave olarak müteaddit hadislerde de meşveretin önemine dikkat çekilmiş, istişârenin faydaları anlatılmış ve istişâre edenin emniyette olacağı,[186] istişârede bulunanın pişman ve mahzun olmayacağı, sadece kendi görüşüne göre hareket edenin ise mesût olamayacağı açıkça belirtilmiştir[187].

Bir hadiste:"**Sizin idarecileriniz hayırlınız, zenginleriniz cömertiniz ve işleriniz şûra ile olduğu zaman arz içinde bulundurduğu hayırlı şeyleri dışarı çıkarır. İdarecileriniz şerlileriniz, zenginleriniz cimrileriniz olup işleriniz kadınlara havale edildiği zaman arz üstünde bulundurduğu ve sizin için hayırlı olan şeyleri içine alır.**"[188] buyrulmuştur.

Resûlullâh'ın (s.a.v.) istişâreye verdiği ehemmiyete binâen **Hulefâ-yi Râşidîn** döneminde de özellikle ilim adamlarıyla yapılan istişârenin neticesine göre hareket edilmiş,[189] hatta Ebû Hu-

---

185 Âl-i İmran 3/159.

186 Ebû Dâvûd, "Edeb", 57; Tirmizi," Zühd", 39; İbn Mâce, "Edeb", 37.

187 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l Hafâ'**, Beyrut ts., II, 185,.; Kurtubî, **a.g.e.,** IV, 251.

188 Tirmizi, "Fiten", 78.

189 Buhârî, "İ'tisam", 13; Kurtubî, **a.g.e.,** XVI, 37

reyre (r.a.) ashâp kadar istişâre eden bir topluluk görmediğini söylemiştir.[190]

İstişârenin nassın mevcut olmadığı konularda ve İslâm'ın genel kaideleri çerçevesinde yapılması konusunda âlimlerin ittifakı vardır.[191] Nitekim Asr-ı saadette ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde istişâreler bu istikamette olmuştur. Hakkında vahiy bulunan bir konuda Müslümanlar görüş beyan etmemişler, vahyin icabına göre hareket etmişlerdir.

Resûlullâh'tan (s.a.v.) sonra kimin halife olacağı konusunda sarih bir nas olmayınca ashâb-ı kirâm hilâfet gibi önemli bir konuyu istişâre ile hallederek, Hz. Ebû Bekir'in halife olmasına karar vermişlerdir.[192]

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i halife olarak tayin etmenden önce sahâbeden sadece iki veya üç kişiye fikirlerini sorduğunu bilmemize rağmen bu kişilerin fikirlerini ne derece dikkate aldığı konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz.

Hz. Ömer ise konuyu daha da müşahhas hale getirmiş ve hilâfeti altı kişilik şûraya havale etmişti.[193] Hz. Ömer, halifenin istişâre ile o makam geçmesi gerektiğini, hatta istişâre edilmeden halife olanın öldürülmesini söyleyerek bütün ümmeti alakadar eden bir konu olan hilafette emr-i vaki yapılamayacağını beyan etmiştir.[194]

Hz. Ali, kendisinden halife olmasını isteyenlere, bu yetkinin şûra ehline ve **Bedir Ashâbı**na ait olduğunu söyleyerek, hilâfetin meşveretsiz halledilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir.[195]

---

190 Tirmizi, "Cihâd", 34.

191 er-Râzî, **a.g.e.,** IX, 67.

192 Kurtubî, **a.g.e.,** XVI, 37.

193 Buhârî, "Ahkâm", 43; Kurtubî, **a.g.e.,** IV, 251.

194 İbn Hişam **es-Sîretü'n-nebeviyye**, II, 1073; Buhârî, "Hudâd", 31; İbn Hanbel, **Müsned**, I, 56.

195 İbn Kuteybe, **el-İmâme**, I, 47; Heysemî, Ahmed İbn Hacer el-Mekkî, **Savâiku'l-muhrika fi'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka** nşr. Abdulvahhâb Abdüllatîf, İstanbul 1984, s. 116;

Hz. Muâviye ve onunla beraber olan sahâbîler ise İslâm ülkesinin ileri gelenlerinin görüşüne baş vurulmasını istemişlerdi.

Hz. Muâviye oğlu Yezid'i halife tayin ederken de İslâm coğrafyasının genelinden yani vâlilerden ve temsilcilerden bu konuda fikir sormuş, onların görüşlerini almış ve buna sahâbeden bir kaçı dışında hayatta bulunan ashâp rıza göstermişti.

İstişârenin herkesle değil de; o konuda ehil olan, tecrübesi bulunan kişilerle yapılması[196] esas olmakla birlikte, bunun sınırları kesin olarak ortaya konulmamıştır.

İslâm'ın ilk döneminde istişâreye çok büyük önem verilmekle beraber, şûra meclisinin nasıl teşekkül edeceği veya kimlerden oluşacağına dair belli kaidelerin konulmadığı anlaşılmaktadır.

Bu açıklamaların ışığında şûradan istenilen neticenin alınması ve İslam açısından kabul edilen bir iş olması için şûra ehlinin İslâm'ın prensiplerine göre hareket etmesi, faziletli ve takva sahibi olmalarının yanında istişâre edilen konuda ehliyetli olmaları gerekir. Bu esaslara ne kadar çok riâyet edilirse meşveretin meyvesi de o derece faydalı ve güzel olur.

Günümüzde, demokratik usûlle yönetilen bir çok ülkede istişâreye benzer işler yapılmakla beraber, İslâmî değerlerden mahrum bulunduğu için tam olarak istenilen neticenin alınması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla demokratik düzenlerde de bir danışmadan bahsetmek mümkün ise de gerek şûrayı oluşturan insanların vasıfları gerekse kararların alınması ve uygulanması açısından İslâm'daki istişâreden farklı yönlerinin olduğu görülmektedir. Görünüşte şûra esası ile demokrasi arasında bir benzerlik olmakla birlikte, İslâm'ın ilâhî özelliliğinin yanında, onun evrenselliği ve her asra hitap eden mükemmel nizamının, beşerî sistemlerden bir çok noktada ayrıldığı bir gerçektir.

196 Mâverdî, **a.g.e.,** s. 273-275.

g) Yezid b. Muâviye'nin Hilâfeti

Hz. Muâviye hicrî 56 yılında oğlu Yezid için bütün vilâyetlerden bîat almasına rağmen[197] bazı Müslümanlar onun hilâfetini istemiyorlardı. Hz. Muâviye'nin sağlığında **Hz. Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr** (r.a), Yezid'e bîat etmediler.[198] Bu zatların, Müslümanların yanında ayrı bir değeri ve itibarı olduğundan, Yezid'in otoritesini sarsabilirlerdi. Bunların dışında genel mânada bütün Müslümanlar, Yezid b. Muâviye'ye bîat ettiler. Yezid halife olunca bu zatların kendisine bîat etmesini sağlamak için bir takım girişimlerde bulundu.

Medine valisi, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'i (r.a.) Yezid'e bîat etmeye davet edince İbn Ömer, "*herkesin bîat etmesi durumunda bîat edeceğini*" söyleyerek bu konuda ısrarcı olmayacağının ve toplumun çoğunluğunun görüşüne uyacağının işaretini vermişti. Nitekim vilâyetlerden Yezid'e bîat haberi gelince Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas Yezid'e bîat etti.[199] Yezid'in halifeliği kabul etmeyen iki önemli şahıs kalmıştı: **Hz. Hüseyin** ve **Abdullah b. Zübeyr** (r.a.).

Medine vâlisi, Yezid'den biat etmeyenlerin bîatini temin etmesine dair yazıyı alınca Abdullah b. Zübeyr ve Hz. Hüseyin'i yanına çağırttı. İbn Zübeyr, vâlinin davetini kabul etmeyerek o gece Mekke'ye gider. Hz. Hüseyin ise vâlinin yanına gider fakat, kendisi gibi birisinin akşam gizlice bîat etmesinin doğru olmayacağını ifade edip, halkın topluca bîate çağrıldığı zamanda kendisinin de çağrılmasını istedi.

Hz. Hüseyin Yezid'e biât etmemekte kararlı olduğundan Muhammed b. el-Hanefiyye dışındaki bütün yakınlarını yanına alıp, Abdullah b. Zübeyr'den bir gün sonra o da gizlice Mekke'ye gider.

---

197 İbn Esîr, **a.g.e.,** II, 508; İbn Kesîr, **a.g.e.,** VIII, 79.

198 İbn Kuteybe **a.g.e**, I, 184; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 509-510; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 79.

199 Taberî, **a.g.e.,** IV, 354; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 530.

Târihçiler, Abdullah b. Ömer ile İbn Abbas'ın Mekke'den dönerken yolda İbn Zübeyr ve Hz. Hüseyin ile karşılaştıklarını ve Medine'de nelerin olup bittiğini sorduklarını ve Hz. Muâviye'nin öldüğünü, insanların Yezid'e bîat ettikleri haberini alınca İbn Zübeyr'e hitaben: "*Allah'tan korkun ve İslam toplumundan ayrılmayın*" diye nasihat ettiklerini belirtirler.[200]

1- Kerbela Olayı

Recep ayının sonlarına doğru Medine'den ayrılan Hz. Hüseyin Mekke'ye geldi ve Müslümanların büyük sevgisiyle karşılandı. Hz. Hüseyin umre veya hac maksadıyla Kâbe'yi ziyarete gelen Müslümanlarla görüşüp dört ay civarında Mekke'de kaldı. Bu arada Kûfeliler, Hz. Hüseyin'e binlerce mektup yazıp elçiler göndererek, kendisine bîat edeceklerini belirtip onu Kûfe'ye davet ederler.[201]

Hz. Hüseyin ise durumunu öğrenmek için **Müslim b. Akîl**'i Kûfe'ye gönderdi. Müslim b. Akîl, ilk başlarda taraftar toplayıp Hz. Hüseyin'e gelmesi için haber gönderdi. Ancak daha sonra Müslim, Yezid'in Kûfe vâlisi **Ubeydullah b. Ziyad** tarafından yakalanıp öldürüldü. Vâlinin gücünden korkan veya vâd edilen dünya nimetlerini gören Kûfeliler Hz. Hüseyin'e olan desteklerini çektiler. Hz. Hüseyin ise Müslim'in öldürülmesinden ve Kûfelilerin verdikleri sözden döndüklerinden haberi olmadığı halde Kûfe'ye gitmek üzere yola çıktı.

Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas (r.a.) gibi bir çok sahâbî, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye gitmekten alıkoymaya çalıştılar. Ona bu çıkışının fitneye sebep olacağını, insanların birbirine düşeceğini söyleyip, Kûfelilere güven olmayacağını belirtiler. Ayrıca aile fertlerinin hepsini götürmesinin ise tamamen yanlış olduğunu ifade ettilerse de, Hz. Hüseyin'i döndürme konusunda

200 Taberî, **a.g.e.,** IV, 354; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 530.,
201 Ya'kubî, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, II, 169.

başarılı olamadılar.[202] Hz. Hüseyin'e daha başka yakınları ve sevenleri, Iraklıların geçmişte yaptıkları ihanetleri belirtip, oraya gittiği takdirde öldürülebileceğini hatırlattılar ise de o, kararından vazgeçmedi.[203]

Hz. Hüseyin, Hicretin 61. yılında Zilhicce ayının sekizinde Kûfe'ye gitmek üzere Mekke'den ayrıldı. Hz. Hüseyin, yolda Müslim b. Akîl'in öldürüldüğü ve Kûfe'de durumun kendi aleyhine döndüğü haberini aldı. Bazı insanlar onu döndürmeye çalıştı ise de o yoluna devam etti.

Hz. Hüseyin yolda meşhur Arap şairi **Ferezdak** ile karşılaşıp ona Kûfe halkından sorduğunda Ferezdak: "Halkın kalbi seninle kılıçları ise Emevî oğullarıyladır, İlâhi takdir ne ise Allah'ın dediği olur" cevabını alır ve "doğru söyledin Allah'ın dediği olur… "deyip yolculuğu sürdürür.[204]

Hz. Hüseyin'in Irak tarafına yola çıktığını haber alan Yezid, İbn Ziyad'a mektup yazıp tedbir almasını ister ve "*onlar seninle savaşmadığı müddetçe sen onlarla savaşma*" diyerek onu uyarır.[205] Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyad ise, **Ömer b. Sa'd**'ı meseleyi halletmekle görevlendirip ona, Kerbelâ'ya gelen Hz. Hüseyin'i Yezid'e biate zorlamasını ve susuz bırakması talimatını verdi.[206]

Muharrem ayının ikisinde Kerbelâ'ya gelen Hz. Hüseyin ile Ömer b. Sa'd arasında değişik şekilde aktarılan bir çok görüşmeler gerçekleşir. Bu görüşmeler vali Ubeydullah'a bildirilirse de o, Yezid'e bîatin alınmasını değilse savaşılmasını ister. Sonunda Kerbelâ Olayı **10 Muharrem (aşûre günü) Cuma günü 61/ 10 Ekim 680'de** başlar ve Hz. Hüseyin ile yanında bulunan yakınlarından

202 Taberî, **a.g.e.,** IV, 382-3; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 545-7; Fığlalı, E. Ruhi, "**Hüseyin**", DİA., XVIII, 519.
203 İbn-i Kesîr, **a.g.e.**,VII, 163.
204 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 547.
205 İbn-i Kesîr, **a.g.e.,**VII, 165.
206 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 547-56.

72 kişinin her Müslümanı derinden üzecek şekilde şehid edilmesiyle aynı gün son bulur.

2- Yezid'in Kerbelâ Olayına Tepkisi ve Sorumluluğu

Hz. Hüseyin'in başının Yezid'e gönderilip gönderilmediği konusu tarihçiler arasında ihtilaflı olup,[207] bazıları Yezid'e gönderildiğini ve ona kötü muamele yapıldığını[208] rivayet etmekle birlikte, Kerbelâ olayını anlatan tarafsız tarihçilerin bu olaya kitaplarında yer vermemişlerledir.[209]

Tarihçilerin belirttiklerine göre Yezid, Hz. Hüseyin'in şehid haberini aldığında oldukça üzülür ve ağlayıp bu feci olayı yapanlara kızarak; *" Ben sizin Hüseyin'i öldürmeden itaat etmenizden razı olurdum. Allah, İbn Sümeyye'ye (Ubeydullah b. Ziyad) lânet etsin. Şayet Hüseyin bana gelse idi onu kendi haline bırakırdım. Allah ona rahmet eylesin."* der. Hz. Hüseyin ile beraber olup da Kerbelâ'dan sağ olarak yanına getirilenlere çok iyi davranıp onlara ikramda bulunur.

Yezid, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidin'i Şam'da bulunduğu müddetçe devamlı yanına yemeğe davet eder ve gasp edilen mallarını fazlasıyla geri verip hazırlattığı bir kervanla Medine'ye gönderir.[210]

Tarihçiler, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesindeki rolü konusunda, Yezid ile alakalı farklı rivayetlerde bulunurlar. Şîî tarafı ağırlıkta olan bazı yazarlar; "Hz. Hüseyin'in öldürülmesi emrini" Yezid'in verdiğini belirtirler. Ancak bu rivayetler, bir çok âlim tarafından doğrulanmadığı gibi, târihçilerin Yezid'in bu hadiseye üzüldüğünü naklettiklerini yukarda belirtmiştik.

---

207 İbn-i Kesîr**, a.g.e.,** VII, 192.
208 Ya'kubî, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, II, 171.
209 İbn Kuteybe **a.g.e**, II, 6-7.
210 İbn Kuteybe **a.g.e**, II, 7; Taberî, **a.g.e.,** V, 460; İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 576.

Bu devirdeki sahâbîlerin bir kısmı Yezid b. Muâviye'nin fıskını yani işlerinde yanlışlıkların olduğunu ve bir takım haksız işler yaptığını kabul etseler bile ona karşı harekete geçmenin caiz olmadığı düşüncesindeydiler. **İbn Haldûn** bu noktaya dikkat çekerek o zamanda bulunan ashâbın, Yezid'e karşı silahla harekete geçmenin Müslümanlar arasında kargaşaya ve kan akıtılmasına sebep olacağını dikkate alarak Hz. Hüseyin'e tâbi olmadıklarını belirtmekte ve Hz. Hüseyin'in ise bu hareketinden dolayı günaha girmediğini de söylemektedir.[211]

Netice olarak bu olayda en büyük vebalin Ubeydullah b. Ziyad ile onun emrini yerine getiren Ömer b. Sad'da olduğu anlaşılmaktadır. Yezid ise olaya üzülmek ve Hz. Hüseyin'in geride kalan yakınlarına oldukça iyi davranmakla birlikte onu şehid edenlere sadece lanet okumakla ve kızmakla iktifa etmiştir. Bu itibarla Yezid, Ubeydullah başta olmak üzere hadisede rolü olan ve kendi memurları olan bu kişileri cezalandırmadığından dolayı idârî açıdan sorumlu kabul edilmiş ve Hz. Hüseyin'i Ubeydullah b. Ziyad'ın insafına terk ettiğinden dolayı tenkit edilmiştir.[212]

3- Kerbela Olayının Tesirleri

Kerbelâ Olayı, birkaç saat gibi kısa bir müddette bitmesine rağmen, yankıları tarih boyunca devam edip, tesirleri günümüze kadar gelmiştir. Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra "**İkinci Büyük Fitne**" olarak İslam tarihinde derin tesirler bırakmıştır. İslam tarihinde asırlarca yankısı devam eden Kerbelâ Olayının etkileri konusunda şunlar söylenebilir:

1-Kerbelâ Olayının, Hz. Ali'nin soyu veya onun taraftarları hakkında "haksızlığa ve zulme uğramış mağdur" imajının oluşmasına büyük tesiri olmuştur. Siyâsî bir hareket olarak ortaya çı-

211 İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 217-18

212 Fığlalı, E. Ruhi, "**Hüseyin**", DİA., XVIII, 520; Kılıç, Ünal, **Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye**, İstanbul 2001, s. 287.

kan Şiîlik, insanlarda bulunan mazlumun yanında yer alma duygusunu da kullanarak, taraftar edinmiştir. Şîa'nın "**Ehl-i beyt'in mağdur edildiği inancı**" daha sonraları Hz. Ali'ye hürmet ve sevginin aşırı derecelere yükseltilmesinin sebeplerinden birisini teşkil etmiştir.

2-Hatırlanıldığında her Müslümanı derinden üzen bu olay, özellikle bazı Şiîler tarafından mâtem havası içerinde mübalağalı bir şekilde, asırlardan beri canlandırılıp tekrar edilmektedir. Bu olayın gündemde tutulması, Sünnî-Şiî ayrılığının kalıcı hale gelmesine ve daha da derinleşmesine sebebiyet vermektedir. Şia, tarihteki bir çok olayı istismar ettiği gibi Kerbelâ Olayını da, kendi toplumunu dinamik tutmak ve taraftar oluşturmak gibi siyasî maksatlar için kullanmaya devam etmektedir.

Şiîler, Hz. Ali'yi kendilerine en büyük önder kabul ettiği halde, onu şehit eden Haricîleri geri plana atıp, Sünnî Müslümanlara saldırmaya vesile yapmak için Kerbelâ Olayını daha ön planda tutmuşlardır.

3-Hilâfet meselesi etrafında meydan gelen olayların Hz. Ali merkezli gelişmesi ve Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra Hz. Hüseyin'inin de şehid edilmesi konusu, Şiîler tarafından imamet meselesine ayrı bir önem verilmesine sebep olmuştur. Şiîler, bu gelişmeleri, görüşlerinin temeline oturtunca, imamet meselesi Şîa'nın en önemli inanç esası haline gelmiştir.

Şia, imâmet meselesini kendi varlığının bir sebebi olarak görünce, imâmet nazariyesi etrafında gelişen siyasî meseleleri fıkhî ve amelî konuların ilerisine götürerek bunları, itikâdî bir mesele şeklinde değerlendirmiştir.

Şiîler, sahâbe devrinden itibaren gelişen olayları kendi görüşlerine uygun gelebilecek şekilde yorumlamışlardır. Şîa, "*Hz. Ali'nin nas ile tayin edilmiş gerçek halife olduğu ve sahâbenin bunu kabul etmediği*" iddiasını temel bir inanç haline getirmiştir.

Buna bağlı olarak Şiîler, bir çok âyet ve hadisi yanlış yorumlamışlar veya başka âyet ve hadislerin varlığından söz ederek sahâbeye kötü sıfatlar yakıştırmışlar ve Müslümanların büyük çoğunluğundan ayrı düşmüşlerdir.

4-Kerbelâ olayı, toplumda Emevîlere karşı kin ve nefretin artmasına ve bir takım isyanların çıkmasına sebep olmuştur. Bu olay, daha sonraları devlete başkaldırmada bir dayanak olarak kullanılmıştır. Şiîler, Hz. Hüseyin'in mücadelesinin haksızlığa karşı isyan etmek isteyenlere bir ilham kaynağı oluşturduğunu düşünmüşlerdir.

h) Yezid'e Lânet Meselesi

Şiîler, Kerbela Olayında rolü olan başta Yezid ve diğer sorumlulara lânet okumakla kalmamış bunu, diğer Müslümanları da içine alacak şekilde genişletmiştir. Onlar tarih boyunca, Yezid'in babası Hz. Muâviye'nin yanında Emevîlerin tamamına ve sahâbenin çoğuna lânete devam etmişlerdir. Bu mesele, paralelinde bir Müslümana lânet etmek konusunu getirmiş ve tartışmalar günümüze kadar sürmüştür.

Yezid'e lânet meselesi, kelâm ve mezhepler tarihinde çoğu zaman gündemde kalan ve âlimler arasında ihtilafa sebep olan bir konudur. Burada lânetten maksat*, bir şahsın Allah Teâlâ'nın rahmetinden uzaklaştırılması* manasına gelen ve bir beddua olarak sadece kafirlere yapılabilen lanettir.[213]

Hz. Muhammed (s.a.v.), vefât eden Müslümanların hayırla yad edilmesini istemiş, ancak onların arkasından yas tutulmasını ve Müslümana lânet edilmesini yasaklamıştır. *Buhârî'de* bu konuya ayrı bir bölüm ayrılıp, alakalı hadisler zikredilmiştir. Bu hadis-i şeriflerin birinde Peygamber Efendimiz: "**Kim bir Mümine**

---

213 Mütercim Asım Efendi, **Merahu'l-meâlî fî şerh-i'l-Emâlî**, İstanbul ts., s. 141.

lânet ederse onu öldürmüş gibi olur. Mümini küfre nispet etmek onu öldürmek gibidir"[214] buyurmuşlardır.

Buhârî şârihi **Ayni**, konuyla alakalı hadislerin şerhinde Müslüman olan bir kimseye kâfir denmesi durumunda bu sözün diyeni küfe götürebileceğine dikkat çeker.[215] Bu itibarla bir insana lânet edebilmek için, onun kesin olarak Müslüman olmadan vefât ettiğinin bilinmesi, değilse Müslümanı küfre nispet etmekten kaçınılması gerekir.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi bazı kimselerin Yezid'e lânet edilebileceğini söylemesi[216] bir tarafa, **Sadettin Teftazânî** gibi Ehl-i sünnet itikadına dair değerli kitaplar yazan ve eserleri asırlarca medreselerde okutulan bir zatın Yezid'e lanet etmesi oldukça dikkat çekicidir. Teftazânî'nin: "*Hz. Peygamber, ehl-i kıbleden olup namaz kılanlara lâneti yasakladı*" dedikten sonra *Yezid'in Hz. Hüseyin'in öldürülmesine rıza gösterdiği ve sevindiği konusundaki rivayetleri tevatür derecesine çıktığına* dair açıklamalarını[217] doğru kabul etmek mümkün değildir. Zira bu konuda rivayetler çok farklı olup yukarda belirttiğimiz şekilde, tarafsız âlimlere göre Yezid, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi için bir emir vermemiş ve onun vefât haberini aldığında da üzülüp ağlamıştır. Kaldı ki şayet böyle bir emri vermiş olduğu kabul edilse bile Teftazânî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnet alimlerinin ittifakıyla, amel imanın cüzü ve parçacı olmadığı için mücerret ameli terk veya günahı işlemek, Müslümanı imandan çıkarmaz ve kâfir yapmaz.

Gazzâlî, konuyla alakalı olarak; "*Yezid'in Hz. Hüseyin'i öldürmesi veya öldürmesini emretmesi sabit değildir. Bunun için öldürdü veya emretti demek caiz değildir. Daha lânet nerde*

214 Buhârî, "Edeb", 44
215 Aynî, Bedrüddin Ebu Muhammed, **Umdetu'l-Kârî Şerh'u-Sahihi'l-Buhârî**, Kahire 1972, XVIII, 165.
216 Bilmen Ömer Nasuhî, **Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikatları**, İstanbul ts., s. 104.
217 **Şerh'ul- Akaid**, 187-8.

kaldı? Çünkü kati surette bilinmedikten sonra, bir Müslümana büyük bir günahı isnat etmek câiz değildir" diyerek Yezid'e Hz. Hüseyin'i öldürdü veya emir verdi demenin bile mümkün olmadığına dikkat çekmekte ve Yezid'e lâneti hiç doğru bulmamaktadır. Gazzâlî, Hz. Hüseyin'i öldürenlere ise tevbe etmeden öldükleri kesin olarak bilinmesi durumunda lanetin câiz olacağını belirtmektedir.[218]

Muhammed Pezdevî (493/1099), Yezid'in bir zâlim olduğunu belirtmekle birlikte onun küfre girdiği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, bir kısmının küfre gittiğine bir kısmının ise gitmediğine inandığını belirtmiştir. Pezdevî, Yezid'in halini bilmeye hiç kimsenin ihtiyacı olmadığını söylemiş ve bu konuda ileri geri konuşmaya gerek olmadığına işaret etmiştir. Pezdevî, "*Allah Teâla bizi ondan* (bu konudaki tartışmalardan) *müstağni kılmıştır*"[219] diyerek konuyu kapatmıştır. Pezdevî'den başka bu konuda sükût etmeyi en doğru yol olarak gören âlimler de bulunmaktadır.[220]

Ali b. Osman el-Ûşî (575/1179), *Bed'ü'l-emâlî* adlı Mâtürîdiyye akaidine dâir manzum eserinde "*Yezid'e ölümünden sonra fesat ve aşırılıkta ileri gidenler müstesna kimse lânet etmedi*"[221] diyerek lânetin yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Aliyyü'l-kârî (1014/1605), yukarıdaki beyti izah ederken Yezid b. Muâviye'nin lâneti gerektirecek bir davranışının sabit olmadığına dikkat çekip, Haricîler, Mutezileden bazıları ve Şiîlerin aşırlıkta ileri gidenleri müstesna, seleften kimsenin Yezid'e lânet etmediğini söylemiştir. O, Yezid'in öldürme emrini vermediğini, verse bile bir Müslümanı öldürmenin büyük günah olduğunu ifade etmiş ve büyük günahın ise Müslümanı imandan çıkarma-

218 Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **İhyâü ulûmi'd-dîn** trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1993, III, 282,284.

219 Ebû Yusr, **Usûlu'd-Dîn,** nşr. H.P. Lins, Kahire 1963, s. 198.

220 Mütercim Asım Efendi, **a.g.e**, s. 138-9.

221 **Kasîde-i Emâlî Tercemesi**, trc. Muhammed Şükrî, İstanbul 1305, s.60.

masını hatırlatarak, Yezid'e lâneti doğru bulmamıştır. Aliyyü'l-kârî, Ehl-i beyt'ten birisini öldürmenin helal olduğuna inanan kişinin, "haramı helal kabul etmesinden" dolayı küfre gideceğini teyit etmekle birlikte, bunun kalbî bir iş olması itibari ile başkaları tarafından bilinemeyeceğini, şayet böyle bir şey sabit olsa bile ölmeden önce tevbe etmesinin muhtemel olduğunu ifade ederek, lâneti câiz görmemiştir.[222]

Yezid'e lâneti caiz görmeyen âlimler, Peygamber Efendimizin: "**Ümmetimden Kayser'in şehrini (İstanbul) fetih etmek maksadıyla giden ilk askerler mağfurdur (affedilmişlerdir).**"[223] hadisini de delil olarak getirmişlerdir. Bu sefer, hicrî elli iki yılında rivayete göre Yezid b. Muâviye'nin kumandasında meydana gelmiştir. **Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr** ve yaşı çok ilerleyen **Halid b. Zeyd Ebu Eyyûb el-Ensârî** (r.a.) gibi meşhur sahâbiler, Yezid komutasında bu sefere katılmışlardır.[224] Âlimler, bu büyük sahâbîlerin Yezid'e itaat etmesini örnek göstererek, Yezid hakkında lânet gibi aşırılık ifade eden sözlerden kaçınılması gerektiğini söylemişlerdir. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi Yezid'i halifeliğe sahâbeden bazısı teklif etmiş ve daha sonra ona bîat edenler arasında yüzlerce sahâbe de yer almıştı.

Ömer Nasuhi Bilmen ise Müslümanların, ashâb-ı kiram hakkında nezih itikatlarını ortaya koymak için yazdığı eserinde meseleye geniş yer ayırarak bu konudaki görüşleri değerlendirmiş ve konuyu şu ifadelerle bağlamıştır:

"Denilse ki Yezid'e lânet câiz midir? Çünkü o Hz. Hüseyin'in kâtilidir veya katlini emretmiştir. Deriz ki; bu asla sabit olmamıştır. Bir kere Hz. Hüseyin'i kendisinin öldürmediği açıktır, katline emir verip vermediği hususunda ise çeşitli dedikodular vardır. Ar-

222 **Dav'ü'l-meâlî fî şerhi Bed'i'l-Emâlî**, s. 27-8,

223 Buhâri, "Cihad", 93.

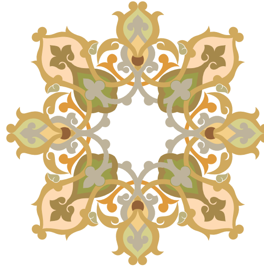
224 Aynî, **a.g.e.** XII, 10; ez-Zebîdî, Ahmedi, **Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih ve Şerhi** trc. Kamil Miras, Ankara 1987, VIII, 340.

tık, sâbit olmadıkça, "Hz. Hüseyin'i o öldürmüştür veya öldürmesine o emir vermiştir" denilmesi caiz olamaz. O halde Yezid'e lânet edilmesi de câiz olamaz. Bir Müslümanı tahkik ve tespit edilmeksizin katil gibi bir büyük günaha nispet etmek câiz değildir. Peygamber Efendimiz, ehl-i kıbleye lânet edilmesini yasaklamıştır. Bir Müslüman bir takım günahları işlemekle kafir olmaz. Ehl-i sünnet'in mezhebi budur."[225]

Son dönemde yapılan ilmî çalışmalar da göstermiştir ki; Yezid'in aslında diğer Emevî halifelerinden pek farklı bir tarafı yoktur. Bazı Emevî halifelerine göre tenkit edilen icraatları olsa da, bazılarından daha iyi bir ahlaka ve dînî hayata sahip olduğu söylenebilir. Bu itibarla Yezid, Raşid halifeler seviyesinde bir kişiliğe ve amele sahip olmasa da onun kâfir ilan edilmesi ve lânetlenmesi için yeterli sebep de bulunmamaktadır.[226]

Netice olarak Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre yeterli sebepler bulunmağından Yezid'e küfür ve lânet câiz değildir. Âlimlerin bir kısmı ise bu konuda ileri geri konuşmayı doğru bulmayıp sükutu tercih etmişlerdir. Akl-ı selim sahibi kimseler, geçmişte yaşanan acı olayların daha sonra tekrarlanarak anlatılmasının bir fayda sağlamayacağını ve bunun Müslümanlar arasındaki ihtilafı derinleştireceğini düşünür. İslâmî esaslara bağlı bir Müslüman, kesin delillerden uzak, doğruluğu sabit olmayan bir takım rivayetlerle Müslümanları değerlendirip onları kötü sıfatlarla anmaktan uzak durmasının daha doğru bir yol olduğunu kabul eder.

225 Bilmen, **a.g.e.,** 103-4, ts.
226 Kılıç, Ünal, **Tartışmaların Odağındaki Halife, Yezid b. Muâviye,** s. 419.



BİRİNCİ BÖLÜM

Bidat Fikirler ve Kelâm İlminin Teşekkülü

BİDAT ve TEFRİKA

Asr-ı saâdette yaşayan Müslümanlar, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile beraber olmaları sebebiyle onun nurundan istifade etmişler, vahye şahid olup, İslam'ı ilk kaynağından öğrenmişlerdi. Peygamberimizin sohbetiyle bereketlenen ashâb-ı kiram, son derece sağlam ve güçlü itikada, her türlü dünyevî maksatlardan arınmış gönüllere sahip, ihlaslı Müslümanlar olarak sonrakilerden çok farklı hususiyetlere sahipti.

İslam'ın iman ve amel konusunda her türlü esasını Resûlullah'ın (s.a.v.) bizzat kendisinden öğrenen sahabe arasında ciddi bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Sahâbe bir anlaşmazlığa düştüğünde veya bir sorusu olduğunda Hz. Peygambere müracaat edip, onun açıklamalarını da tam bir gönül hoşnutluğu ile kabul etmiştir.

Ashab-ı kiram, dînî hükümleri Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bildirdiği şekilde alır, onu tasdik eder ve onun açıklamadığı hususları araştırmazdı. Sahâbîler sadece karşılaştıkları veya kendilerini alakadar eden bir meseleyi Fahr-i Kâinata (s.a.v.) sorarlar, muhtemel veya farazî konuları gündeme getirmekten kaçınıp, imkanlarını İslam'ı yaşamak ve yaymak konusunda seferber ederlerdi.

Önceki bölümlerde anlattığımız, özellikle de Peygamberimizin (s.a.v.) vefâtını müteakip halifenin belirlenmesi konusunda sahâbenin bazı farklı görüşleri dile getirmesi, doğruyu bulmak için

yapılan istişarenin bir neticesi idi. İstişare bittikten sonra varılan kararı herkes kabul ediyordu. Amelî konularda bazı farklı fikirleri olsa bile bunlar toplumda bir ayrılığa sebebiyet vermiyordu. Dolayısıyla Asr-ı saadetten sonra Hz. Osman'ın şehid edilmesi ile neticelenen olaylara kadar Müslümanlar arasında birlik devam etmiş, bidat görüş ortaya çıkmamış ve itikâdî tartışma meydana gelmemişti.

Ehl-i bidat fırkalar görüşlerini İslâmî bir zemine oturtmak, kendilerine Asr-ı saâdetten dayanak bulmak için hilafet konusundaki tartışmaları yeniden yorumlayıp kendilerine delil bulmaya çalıştılar. Ancak, bidat görüşlerin ortaya çıkmasına tesir eden başka âmiller de bulunmaktadır.

Kur'an ve Sünnet hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bazı kimseler dînî konularda akla, gereğinden fazla yer vermişler, felsefî görüşlerin etkisinde kalıp bunları tek doğru kabul etmişlerdi. Bidat sahipleri, dînî metinleri akıl ve felsefî görüşleri doğrultusunda tevil veya tahrif etmişler yada hadis uydurma yoluna gitmişlerdir.

a) Kur'an ve Sünnet'te Tefrikanın Yasaklanması

Asr-ı saâdette ameli konularda Müslümanlar arasında bir takım değişik anlamalar olsa da ihtilaflı bir konu, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) arz edildiğinde o, son sözü söylüyor ve Müslümanlar onun açıklamalarını büyük bir istekle dinleyip kabulleniyorlardı. Merak ettikleri bir konu olduğunda gelen âyetleri veya Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) izahlarını yeterli buluyorlardı.

Ashab-ı kiramın bu ve benzeri meseleleri tartışmadan uzak durmalarında güçlü imânlarının ve Resûlullâh'a (s.a.v.) karşı duydukları hürmet ve sevginin yanında, İslam'a olan sağlam bağlılıklarının neticesinde meydana gelen coşku ve heyecan havasında farklı şeyleri düşünmeye ihtiyaç duymamaktan da kaynaklan-

makta idi. Cehalet Devrinde birbirlerine düşman olan insanlar, İslâm sayesinde kardeş olmuşlardı.

Yahudiler, Hz. Peygamber'e ruhla ilgili soru sorunca; "**Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak çok az bir şey verilmiştir**"[1] âyeti nazil olmuştu. Sahâbe, konunun detayını araştırmamasına rağmen sonraki devirlerde bu mesele araştırma, tartışma ve ihtilaf konusu olmuştur.

Müslümanların tefrikaya düşmeleri, âyetlerle yasaklanmıştı. "**Kendilerine açıkça deliller geldikten sonra ayrılık çıkarıp ihtilaf edenler gibi olmayın; işte onlar için büyük bir azap vardır**"[2] mealindeki âyeti ile Tevrat ve İncil geldikten sonra ihtilaf edip ayrılığa düşen ehl-i kitap gibi, Müslümanların tefrikaya düşmemeleri istenmişti.

Fahreddin er-Râzî (606/1210) bu âyetin tefsirinde; insanların "hevâlarına uyup nefislerine itaat etmeleri ve hasetleri yüzünden tefrikaya düştüklerini" ifade etmekte ve bu sebeple Müslümanlar arasında **Müşebbihe** ve **Kaderiyye** gibi bidat fırkaların çıktığını belirtmiştir..[3]

Bir başka âyette de: "**Ey iman edenler, Allah'tan nasıl korunmak gerekiyorsa öyle korunun (hakkıyla müttekî olun) ve siz ancak Müslüman olarak vefât ediniz. Hepiniz toptan Allah'ın ipine sımsıkı sarılınız, parçalanıp ayrılmayınız**"[4] buyrularak Müslümanların ihtilafa ve tefrikaya düşmesi yasaklanmıştır.

Allah Teâlâ, *İslam dinin tamamladığını ve nimetlerinin kemâle erdiğini*[5] beyan ederek insanlara hiçbir eksiği bulunmayan, mükemmel bir din, eğrisi olmayan doğru bir yol (sırât-ı

1 el-İsrâ 17/85
2 Âl-i İmran 3/105.
3 er-Râzî, Fahreddîn, **Mefâtihu'l-gayb**, IIX, 169.
4 Âl-i İmran, 3/103.
5 el-Mâide, 5/3

müstekîm) göndermiştir. Hz. Allah: "**İşte benim doğru yolum budur; ona tâbi olun. Sizi Allah'ın yolundan ayıracak, başka yollara uymayın**..."[6] buyurarak, Müslümanları İslam'ın dışında çeşitli din ve mezhepler ile bidat ve sapık yollara girmemeleri konusunda uyarmıştır.[7]

Hadislerde müşriklerin kader konusunu Peygamberimizle (s.a.v.) tartıştıkları rivayet edilmektedir.[8] Resûlullah (s.a.v.) bazı sahâbîlerin kader konusunu tartıştıklarını duyunca yanlarına gelmiş ve üzüntüsünden yüzü kızarmıştı. Resûl-i Ekrem onlara hitaben: "**Bununla mı emir olundunuz veya bunun için mi yaratıldınız?**" diye kader konusunun tartışılmasına kızmış ve "**sizden önceki topluluklar bundan dolayı helak oldu**" buyurarak meselenin münakaşa konusu yapılmasını hoş karşılamamıştı.[9]

Zeyneb bint-i Cahş'dan (r.a.) rivayet olunduğu şekilde; bir gün Peygamber (s.a.v.) yüzü kızarmış olduğu halde uyanmış ve "**Lâ ilâhe illallah, yaklaşan felaketten dolayı vay Arapların haline...**"[10] buyurarak çıkacak fitnelerde ve anlaşmazlıklarda bir çok Müslümanın vefât edeceğini haber vermiş ve Müslümanları bu konularda dikkatli bulunmaları konusunda uyarmıştı. Burada Fahr-i Kâinat'ın (s.a.v.) "Araplar" kelimesinden Müslümanlar anlaşılsa da, başka milletler İslam'a girmeden önce Müslüman Arapların arasında büyük ihtilafların çıkacağına işaret edilmesi de muhtemeldir.[11]

Hz. Muhammed (s.a.v.) bir başka hadislerinde: "*Size Allâh'tan korkmanızı ve Habeşli bir köle de olsa idarecilerinizi dinleyip, itâat etmenizi tavsiye ederim. Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihtilaflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile râşid*

6 el-En'am, 6/153.

7 Yazır, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Ku'an Dili**, İstanbul 1979, III, 548.

8 Müslim, "Kader", 4; Tirmizi, "Kader", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 10

9 İbn Mâce, "Mukaddime", 10.

10 Buhârî, "Fiten", 4; Müslim, "Fiten", 1.

11 Aynî, **Umdetu'l-Kârî Şerh'u-Sahihi'l-Buhârî**, XX, 122.

ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Sünnete sımsıkı sarılınız.[12] *Sizleri sonradan çıkan bidatlerden sakındırırım. Çünkü her bidat dalalettir*" buyurarak ihtilaflardan kurtulmanın yolunun kendisinin ve râşid ve hidayet üzere olan halifelerin sünnetine uymaktan geçtiğini belirtmiş ve sünnette bulunmayan, sonradan ortaya çıkan ehl-i bidat fırkalara itibar etmemelerini Müslümanlardan istemişti.

Resûlullah'tan değişik şekillerde rivayet edilen ve üzerinde âlimler tarafından birçok yorumlar yapılan başka bir hadiste de, Müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlardan birinin kurtulacağı (Fırka-i Nâciye) beyan edilmiştir.[13] Sünnî kelâmcıların çoğu, metinde geçen *yetmiş üç* rakamını daha çok kesretten kinaye veya temel ihtilaf noktaları şeklinde anlamış ise de bazı âlimler mezhep ve fırkaları bu sayıyı esas alarak izah etmişlerdir.[14]

Bağdâdî ve **Şehristânî** gibi âlimler,"Fırka-ı Nâciye"nin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğunu belirtip, sahabeyi reddeden ve ondan yüz çevirenlerin, onları tekfir edip kötüleyenlerin (Rafızîler Havâric, Kaderiyye ve diğerleri) kurtulan fırka olamayacaklarını söylemişlerdir.[15] Zira hadis-i şerîfin devamında belirtildiğine göre, "*kurtulan fırka kimdir diye*?" sorulunca Resûlullâh (s.a.v.): "***Benim ve ashâbımın yolunda olanlardır***" buyurarak kurtuluş için kendi yoluna bağlılığı yeterli bulmayıp ashâbın yolunu da özellikle belirtmiştir. Böylece Sünnet-i nebevî'de bulunmayan veya ihtilaf konusu olan bir meseleden kurtulmak için ashâb-ı kiram, müracaât kaynağı olarak gösterilmiştir

12 Tirmizi, "İlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; İbn Hanbel, **Müsned**, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

13 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân"18; Dârimî, "es-Siyer" 74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, **Müsned**, II, 1331.

14 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 26; el-İsferâyîni, Ebü'l-Muzaffer, **et-Tebsîr fi'd-dîn,** nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 185; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 20; Pezdevî, **Usûlü'd-dîn**, s. 235;

15 Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 26; Şehristânî, **a.g.e.,** I, 20; Pezdevî, **a.g.e.**, 236.

Müslümanların büyük ekseriyeti, Kur'an ve Sünnette açıklanan ve ilk Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri esaslara bağlı kalırlarken, insanlar arasında anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Bu ihtilaflar, ilk başlarda ictihad farklılığı şeklinde anlaşılmış ve bir dereceye kadar hoşgörü ile karşılanmıştı. Ancak, ihtilaflar daha sonraları Müslümanların görüş birliğinde olduğu hususları da içine alarak derinleşti ve Asr-ı saâdette bulunmayan bidat görüşler Müslümanlar arasında yayılıp, bir çok bidat fırka ortaya çıktı.

b) Bidat ve İhtilafların Sebepleri

Sahâbeden sonra onları takip eden ve tabiîn denilen Müslümanlar, İslâmî esasları hayata geçirmekte ve Resûlullah devrindeki İslâmî havayı devam ettirmekte genel mânada büyük bir başarı göstermekle birlikte bir takım anlaşmazlıklara sebep olan bazı gelişmeler de meydana geldi. Bununla beraber Kuran ve Sünnet'te açıkça ifade edilip, akâid kitaplarında **zarûrât-ı dîniyye** olarak belirtilen, yani inanılması dinen zorunlu olan konularda bir ihtilaf söz konusu değildi. Bu hususların anlaşılması veya açıklamasında istisnâî bazı farklı görüşler belirtilse de bunlar ciddi anlaşmazlık derecesine ulaşmamış ve insanlar tarafından kabul görmemişti.

Allah Teâla'nın birliği ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) O'nun peygamberi olduğu, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber tarafından getirilen ilâhî bir kitap olup, bir değişikliğe uğramadan tevatür yolu ile nakledildiği, beş vakit namaz, zekat, oruç gibi farzlarda veya içkinin, domuz etinin ve ölmüş hayvan etinin yenmesi gibi haramlığı kesin olan konularda bir ihtilaf söz konusu değildi.

İhtilaflar dinin temel esaslarının dışında daha çok şüpheli veya hakkında açıkça nas bulunmayan meselelerde olmuştu. Daha sonraları bir takım fırkaların meydana çıkmasına zemin hazırlayan ve ilk olarak hilafet ve kader konusunda yoğunlaşan tartış-

maları; *dînî metinlerin özelliği, siyâsî olaylar, eski dinler tesiri ve sosyo-kültürel sebepler* gibi başlıklar altında toplanan hususları[16] maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz.

1- Dînî Otoritenin Kaybı:

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefâtı, Müslümanlar için büyük bir imtihan olmuş, sahâbe onun yokluğunda İslam davasına sahip çıkmakta büyük bir başarı göstermekle birlikte özellikle sonradan Müslüman olanlar aynı başarıyı göstermekte zorlanmıştı. Zira onlar, asr-ı saadette olduğu gibi Hz. Peygamberin huzuruna çıkıp meselelerini anlatıp, vahyin kaynağından bilgi alıp, onun sohbetlerinde bulunup, gönüllerini dünyevî bir takım duygulardan temizlenme imkanına erişemediler.

2- Yorum Farklılıkları:

İslam'ın en temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması doğrultusundaki gayretler insanların düşünme ve muhakeme kabiliyetlerine göre değişiklik gösteriyordu. İslam'ın ilme verdiği büyük önem ve tanıdığı geniş fikir hürriyeti çerçevesinde insanlar, âyetleri ilmî ve aklî seviyelerine göre anlıyor veya kendi fikir ve inançlarına uygun gelecek şekilde yoruma tabi tutuyorlardı. Bazen âyetlerin mecazî mânasını hakikat kabul ediyorlar, bazen de hakikî mânada kullanılan âyetlere mecazî veya bâtınî mânalar yüklüyorlardı.

Kur'an-ı Kerim'de açıklandığı şekilde âyetlerin bir kısmının mânası çok açık olmakla birlikte bazısının anlaşılması için kuvvetli bir ilmî liyâkate ihtiyaç bulunmaktadır. Bazı müteşâbih âyetler ise lügat mânalarında kullanıldığı takdirde İslâm'ın genel prensiplerine göre bir takım sakıncalar ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla

---

16 Ebû Zehra, Muhammed, **Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, trc. Sıbğatullah Kaya, Mezhepler Tarihi, İstanbul; ts., I, 20-25; Üzüm İlyas, "**Mezhep**", DİA, XXIX, 528.

Kur'an-ı Kerim müteşâbih âyetlere kendilerine göre yorum getirenlerin bozuk kalpli kimseler olduğu bildirmektedir.[17].

İlk Müslümanlar, müteşâbih âyetler konusunda yorum yapmaktan kaçınmalarına rağmen sonrakiler; Allah Teâlâ'nın isimlerinden ve sıfatlarından bahseden âyetlere kelime mânalarını veriyordu. Mesela âyetlerde geçen "**yed**"[18], *el* mânasına "**vech**" [19] *yüz* mânasına geliyordu. Ayrıca, **arş**[20] ve **istivâ**[21] gibi kelimelerin birden çok lügat mânası olduğu gibi mecâzî bir takım mânalarda da kullanılıyordu. İlk Müslümanlar, bu kelimelerin keyfiyetini bilemediğini itiraf edip, bu konuda soru sormayı bidat kabul edip yasaklamıştır. Daha sonradan gelen bazı kimseler, bu kelimeleri lügat mânalarında kullanarak, Allah'ı yaratılan şeylere benzeten **Müşebbihe** ve Allah'a cisim isnat eden **Mücessime** fırkalarının görüşlerini benimsemişlerdi.

Dînî metinlerde yer alan bir takım ıstılahların tarifinde veya anlaşılmasında da bazı farklılıklar ortaya çıkmıştı. Mesela 'imân' kelimesinin bir ıstılah olarak tam bir tarifinin yapılması ve imânın gerçekleşmesi veya imânın kaybedilmesinin şartlarının belirlenmesi Cemel ve Sıffîn hadiselerinden sonra tartışılan meselelerin başında gelmekteydi. Bu doğrultuda ölen veya öldürülen Müslümanın imânlı olarak kalıp kalmadığı tartışması yapılmaya başlanmıştı.

"Büyük günah işlemenin hükmü" şeklinde itikâdî bir mesele olarak kelâm kitaplarında geniş yer verilen bu konuda **Hâricîler**, büyük günah işleyenin kâfir olduğunu iddia edip bu kimselerin öldürülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bir kısım insanlar ise; günahın imâna hiçbir zarar vermeyeceğini veya günahkar kimsenin hükmünün âhiret gününe ertelenmesini (irca) söyleyerek, **Mürcie**

17 Âl'i-İmran 3/7
18 Âl'i-İmran 3/73; el-Mâide 5/64; el-Fetih 48/10.
19 el-Bakara 2/ 115; er-Rahman 55/27; el-İnsan 76/9.
20 et-Tevbe 9/ 129; Yunus 10/3; el-Enbiya 21/22.
21 Yunus 10/3; er-Ra'd 13/2; Taha 20/5; el-Hadid 57/4.

fırkasının temellerini atmıştır. Bazı insanlar da bu konudaki tartışmalara devam ederek, daha sonra Mutezile denilen mezhebin esas görüşü haline gelen **büyük günah işleyen kimse için imân ile küfür arasında bir yer (el-menzile beyne'l-menzileteyn)** belirleyen ayrı bir mezhebin oluşmasının yolunu açmışlardır.

Bazı kimseler görüşlerine esas teşkil etmesi için bir veya birkaç âyeti öne çıkarıyor, Kur'an'ın genelini veya onun gerçek tefsiri olan sünneti dikkate almıyordu. Bu kimseler meseleleri tahlil ederken bütün delilleri inceleyip doğruyu bulmak yerine subjektif fikir ve iddialar ileri sürüyorlardı.

3- Siyâsî Sebepler

Hilâfet meselesi etrafında ortaya çıkan siyâsî olaylar Müslümanlar arasında ciddî ihtilaflara sebep olmakla kalmamış daha sonraları siyasî ve amelî konuların içine dînî metinler de ilave edilerek imâmet konusu özellikle Şiîler tarafından bir inanç esası haline getirilmiştir. İlgili bölümlerde geniş olarak belirttiğimiz şekilde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman, Müslümanlar arasında bir ihtilaf olmadan, ümmetin ittifakıyla hilâfet makamına gelmişlerdi.

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra, Hz. Ali'nin halifeliği zamanında Cemel ve Sıffîn olayları vuku bulmuş ve hilâfet konusunda Müslümanlar arasında bir birlik sağlanamadan Hz. Ali şehid edilmişti. Hz. Ali'den sonra halife olan Muâviye b. Ebi Sufyan (r.a.) zamanında birlik sağlandı ise de yerine oğlu Yezid'i halife tayin etmesinden sonra hilâfet konusu etrafındaki tartışmalar ve Kerbelâ Olayı ihtilafların derinleşmesine sebep olmuştu.

Hilâfet konusu etrafında meydana gelen tartışmalarda akâidin konusuna giren bir çok mesele gündeme gelmiş ve farklı görüşler ileri sürülmüştü. Başta dînî olmayan bir çok tartışma ve ihtilaf daha sonra dînî ve itikâdî bir şekil alarak devam etmiştir.

Şehristânî'nin de belirttiği gibi[22] hilâfet; Müslümanlar arasındaki ihtilaflı konuların içinde en fazla kılıç kullanılan bir mesele olmuştur. Hilâfet konusu etrafındaki iddialar asırlardır Şîî azınlığın Müslümanların büyük ekseriyetinden ayrı kalmasına sebep teşkil etmiş[23] ve İslam birliğini zorlaştırmıştır.

Hilâfet meselesi, Haricîler ve Şia gibi iki büyük mezhebin çıkmasında başlıca âmil olmuştur. Aynı şekilde Şîî fırkaların kendi aralarındaki ihtilafların en önemlisi imamet konusundaki farklılıklardır.

İmâmet, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren günümüze kadar üzerinde devamlı konuşulan, çeşitli ihtilafların dönüp dolaşıp kendisinde karar kıldığı bir mesele olması itibariyle; Müslümanları devamlı meşgul etmiştir. Şîa'nın imâmeti itikadî bir esas haline getirmesi ve ilk üç halifeyi kabul etmeyerek, birkaç sahâbî hariç diğerlerini tekfir etmesinin de tesiri ile hilâfet konusuna, Ehl-i sünnet kelâmında daha geniş yer ayrılmıştır.

4- Kültürel Sebepler:

İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasından sonra farklı kültür, inanç ve düşüncede olan değişik insanlar Müslüman olmuşlardı. Bu insanlar eski inanç ve yaşam tarzlarını değiştirmekte aynı seviyede başarılı olamadılar. Müslümanlar özellikle Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgelerde Yahudilik ve Hıristiyanlığın yanında **Mecûsîlik**, **Manitezim** ve **Mazdeizim** ile de karşılaşmıştı. Hint, Bizans ve İran kültürlerinin kavşak noktası olan Basra, İslam ülkesinin içinde kalmıştı. Eski yunan felsefesini bilen, Bizans ve Pers(İran) kültürü içersinde yetişen insanlardan, İslam'ı kabul edenler olmuştu. Bunlar arasında İslam'ın her türlü esasını kısa bir zamanda öğrenen ve hayata geçiren geniş Müslüman kesimin yanında, eski inançlarını veya yaşam tarzlarını sürdürmeye çalı-

22 Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal,** I, 31.
23 Geniş bilgi için bkz., Gümüşoğlu, **İslam'da İmamet ve Hilafet**, s. 119 vd.

şan veya bunlara İslâmî bir renk katarak devam ettirmek isteyen insanlar da bulunmakta idi.

5- Eski İnançların Tesiri:

İslâmî kaynaklarda bir açıklamada bulunulmayan bazı konularda eski dinlerinin inançları doğrultusunda açıklamalar getiren ve bu fikirleri Müslümanlar arasında yayıp anlaşmazlığa sebep olan kötü niyetli veya cahil bazı insanlar da görülmekte idi. Bu insanlar eski dinlerindeki tartışmaları Müslüman olduktan sonra da devam ettirerek "**Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi**" gibi hususlarda Hz. Muhammed (s.a.v.) devrinde ortaya çıkmamış sorularla Müslümanlara arasında ihtilafa sebep oluyorlardı.

Kader inancının Hıristiyanlıkta devamlı tartışılan bir mesele olmasından dolayı ilk zamanlardan itibaren Müslümanlar arasında da konuşulmaya başlanmıştı. Cemel ve Sıffin olaylarını takip eden tartışmalar çerçevesinde kaderin etkisi konuşulmuş, özellikle Emevîlerin bazı idarecileri, halka zulmettikten sonra "**bu sizin kaderiniz**" diyerek yaptıkları zulümleri mazlum kişilerin kaderlerinin bir gereğiymiş gibi göstermişlerdi. Bu ise bazı insanların "**kader konusuna**" tepki göstererek onu reddetmelerine sebep oluşmuştur.

Ma'bed el-Cuhenî (83/702), **kaderi** ret ederek insanın hür iradesinin olduğunu ilk dile getirenlerden olup, bu şekilde Emevîlere muhalefete meşruiyet kazandırmak istemişti. **Gaylan ed-Dımaşkî** (120/738) de Ma'bed'in yolunu takip etmiş, kaderi inkar ederek insanın tam anlamıyla fiilini seçme ve yapma gücüne sahip olduğunu söyleyip,[24] Kaderiyye ve Mutezile'nin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

---

24 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak,** 18-9; Şehristânî, **a.g.e.,** I, 40; Öz, Mustafa, "**Ma'bed el-Cühenî**", DİA, XXVII, 282.

Diğer taraftan **Ca'd b. Dirhem** (124/742) insanın bütün fiillerinin kaderin bir sonucu olduğunu söyleyip kulların cebir altında olduğunu iddia etmiştir. Ca'd, **halku'l-kur'an** konusunu (Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı) ilk olarak tartışanlardan birisi olup, Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmişti.

Cehm b. Safvân (128/745-46) da Ca'd b. Dirhem'e paralel iddialarda bulunup,[25] muhtemelen Hint felsefesinden de etkilenerek akla büyük önem vermiş, nasların akıl ile tenakuzu durumunda aklın esas alınmasını kabul etmişti. Bu ikisi, **Kaderiyye**'nin aksine "*insanların her şeyi yapmaya mecbur olduklarını*" söyleyerek, **Cebriye** fırkasının fikirlerinin temellerini oluşturacak görüşler ileri sürmüşlerdir. Kader konusundaki tartışmalar daha sonraları da mezhepler arasında önemli bir ayrılık meselesi olarak asırlarca devam etmiştir.

6- Irkçılık veya kabilecilik:

Irkçılık, cehalet devrinde Araplar arasında güçlü bir bağ olmasına rağmen İslâm sayesinde bütün Müslümanlar kardeş kabul edilmiş, yıllardır süren huzursuzluklar sona ermişti. Ancak sonraları Müslümanlar arasında İslam kardeşliği duygusu zayıflamış ve kabilecilik tartışmalarda ihtilafı tetikleyen ve birliği zedeleyen önemli bir faktör olarak tekrar ortaya çıkmıştır. Müslümanların büyük çoğunluğu Hz. Osman'ın icrâatlarından memnun olmakla birlikte dünyevî bir takım maksatları ön planda tutan bazı kimseler, onun Emevîlere mensup bazı kimseleri ehil oldukları halde belli makamlara getirmesini, "ehliyetten ziyade kabilecilik esaslarına göre yaptığını" ileri sürerek tartışmaları devam ettirmişlerdir. Kabilecilikten dolayı bir fırka çıkmasa da ihtilafların oluşmasında veya kökleşmesinde bu söylentilerin tesiri olduğu düşünülmüştür.

25 Malâtî, Ebû'l-Heseyn Muhammed b. Ahmed, **et-Tenbih ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida,** nşr. M. Zahid el- Kevseri, Mısır 1993, 96-99; Şehristânî, **a.g.e.,** I, 98, Gölcük, Şerafeddin, "**Cehm b. Safvân**", DİA, VII, 234.

SELEFİN BİDATLERLE MÜCADELESİ

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) vefâtına müteakip hilâfet konusunda bazı sahâbe arasında tartışma olsa da bu meseledeki anlaşmazlık kısa sürede halledilmiş ve Hz. Ebu Bekir sahâbenin ittifakıyla halife olmuştu. **Şehristânî**'nin dediği gibi, Hz. Allah'ın yardımıyla o devirde Müslümanlar, meseleleri kolaylıkla halletmişlerdi.[26]

Hz. Ömer döneminden Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadarki olan devrede bidat bir takım görüşler ortaya çıksa da bunlar hem oldukça azdı, hem de insanları tarafında kabul görmüş düşünceler değildi. Farklı görüş ve düşünceler Müslümanların huzurunu bozacak veya itikatlarında şüpheye götürecek derecede değildi.[27]Bununla beraber Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar varan kargaşa ve isyan hareketleri bir anda meydana gelmemişti. İlk başlarda ve Müslümanların inançlarının kuvvetli olduğu zamanlarda kabul görmeyen bidat düşüncelere şartların değişmesinden sonra toplumda daha fazla itibar görmeye başlamıştı.

İbn Sebe'nin Müslümanlar arasında kargaşaya sebep olacak fikirler yaymak için büyük gayret gösterdiği ve bazı sahâbîlerin onun yanlış fikirlerinden şikayetçi olduğu bilinmektedir. Ebu'd-Derdâ (r.a.) onun hâlâ Yahudi inancını devam ettirdiğini düşünmekteydi.[28]

---

26 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, I, 31.
27 Eş'arî, Ebu'l-Hasen, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn,** I, 49.
28 İbn Esîr, **el-Kâmil**, II, 251.

İbn Sebe', yanlış fikirleri ve ortalığı karıştıran hareketlerinden dolayı sürgüne gönderilmiş, o ise gittiği her yerde karışıklık çıkarmaya devam etmiş ve Hz. Osman'ın şehid edilmesine kadar varan kargaşalıklarda büyük rol oynamıştı.

Hz. Osman'dan sonra ise Müslümanlar, Hz. Ali'nin hilâfeti konusunda ayrılığa düşmüşlerdi.

a) Sahâbe Devri

Sahabenin bir kısmı, Hz. Osman'ın hilafet makamında haksız yere öldürülmesine son derece üzülmüşler, sanki hayata küsmüşler ve dünyevî meselelerden uzaklaşıp, kendi köşelerine çekilmişlerdi. Hz. Ali'nin yanında yer almayan bir kısım sahâbîlerin, Resûlullâh'ın *fitne ortamında olaylara karışmayıp evde oturmanın daha hayırlı olacağı* şeklindeki hadisini dikkate alarak, tartışmalara karışmayıp, hâdiselerden uzak durmayı tercih ettikleri bilinmektedir.[29]

Medine'de bulan sahâbenin çoğu Hz. Aliye bîat etmekle birlikte, Medine'de olup da Hz. Ali'ye bîat etmekte tereddüt eden bir çok sahâbî vardı.[30] Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah İbn Ömer, diğer Müslümanlar bîat ettikten sonra bîat edeceklerini söylemişlerdi.[31] Şam ve Mısır gibi bazı beldelerdeki Müslümanlar da Hz. Ali'ye biatte etmemişlerdi.

Cemel ve Sıffîn hadiselerinde her iki taraftan bir çok sahâbî ve Müslümanın vefatından sonra anlaşmazlık derinleşmiş ve yeni bir çok mesele ortaya çıkmıştı. Hilafet meselesi etrafındaki ihtilaflar başka konularda da farklı düşüncelere sebep olmuştu.

Cemel ve Sıffîn olaylarından sonra Hz. Ali'nin tarafında olup, onun etrafında kenetlenen insanlara taraftar mânasında (Şîa) de-

---

29 Bâkıllânî, **a.g.e.**554; Nesefî, **Tebsıra**, II, 881; İbn Hazm, **el-Fasl,** IV, 233.
30 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303; İbn Kesîr, **a.g.e.**, VII, 227.
31 İbn Esîr, **a.g.e.**, II, 303.

nilse de, bu insanlara "**Şîa**"'nın mezhepler tarihindeki mânasında Şîî demek mümkün değildir. Şîa bir mezhep olarak teşekkül ederken, Hz. Ali'nin yanında yer alan ve sonraki şiîlerin inançlarından uzak bu Müslümanları da Şîî olarak göstermiştir. Hz. Ali ise yanında yer alanları her türlü aşırılıktan ve dînen yanlış olan hareketlerden uzak tutmaya büyük gayret göstermiştir. O, karşı taraftaki kimseleri küfre nispet emekten uzak durmuş ve onların "**Müslüman kardeşleri**" olduğunu özellikle belirterek, anlaşmazlıkların kökleşmesini ve bidat görüşlerin yayılmasını önlemeye çalışmıştır.

Cemel ve Sıffîn hadiselerinden sonra imân-amel ilişkisi, büyük günah meselesi gibi konular ciddi olarak tartışılmaya başlanmıştır. Harîcîler, büyük günahın Müslümanı küfre götürdüğünü söylemişler ve Hz. Ali başta olmak üzere Müslümanların büyük çoğunluğunun, günahlarından dolayı küfre gittiklerini iddia etmişlerdir.

Hâricîler, sonradan Hz. Ali'nin yanından ayrılarak, günahkar Müslümanları öldürmeye başlamışlardır. Hem Hz. Ali hem de diğer halifeler, yıllarca Hâricîlerle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Haricîlere bir tepki olarak Mürcie, amelin imandan ayrı olduğunu söyleyip günahkar Müslümanları küfre nispet etmemişler ve bunların hükmünü âhirete tehir etmişlerdir.

Hz. Osman'a karşı isyanda başı çeken ve sonra Hz. Ali'nin yanında yer alan Abdullah b. Sebe' ise, Hz. Ali hakkında aşırı görüşler ileri sürmüş, Hz. Ali'nin ilah olduğu, ölmediği, Hz. Muhammed tarafından vasiyet edilen halife olduğu, tekrar geri geleceği gibi iddialarda bulunarak[32] daha sonraki Şîi fırkaların inançlarına esas alacakları görüşleri ortaya atmıştır.

---

32 en-Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa, **Fıraku'ş-Şîa**, Necef, 1936, 22,; Eş'arî, Ebu'l-Hasen, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**; I, 86; Malâtî, **a.g.e.**,17; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, 21, Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 204

Hz Ali ise hem kendisini küfre nispet eden Haricîlerle hem de kendisi hakkında aşırılığa giden İbn Sebe' ile mücadele etmiştir. Hz. Alinin bu faâliyetleri, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat adına yapılan ilk sistemli çalışmalar olarak değerlendirilmiştir.[33]

Sahâbe devrinde, hilâfet meselesinin dışında Müslümanlar arasında ihtilafa sebep olan ilk konunun "kader meselesi" olduğunu söyleyebiliriz. Sahih hadislerde "Kader", imânın esasları arasında belirtildiği[34] için, Müslümanlar Asr-ı saâdetten itibaren Kadere inanmakla birlikte zaman zaman bu konuda farklı sesler de çıkmıştır.

Peygamber Efendimizden rivayet edilen "*Bu ümmetin Mecûsîleri kaderi inkar edenlerdir, onlar hastalandıklarında ziyaret etmeyin, öldüklerinde (iyi bir Müslüman oldukları konusunda) şahitlikte bulunmayın, karşılaştığınızda selam vermeyin.*"[35] hadisini ve Kader konusunun tartışılmasını yasaklayan yukarda belirtimiz hadisleri dikkate alan Müslümanlar genel, mânada bu konunun teferruatını tartışıp ihtilafa düşmekten uzak durmuşlardır. Bazı insanlar ise bu konuyu tartışıp farklı fikirler, sünnette bulunmayan, yani bidat olan görüşler ileri sürerek kaderi inkar etmişlerdir.

Abdullah b. Ömer, Kaderi inkar eden veya yalanlayan kimselerden uzak durup,[36] itikâdî konularda yeni fikirler ileri süren kişilerle ve bidat görüşlerle mücadele eden ilk Müslümanlardan birisi olarak görülmektedir.

Hadis kitaplarında belirtildiğine göre Ma'bed el-Cühenî, Basra'da kader konusunu Müslümanlar arasında tartışmaya açıp,

---

33 Ebû Hanîfe, **er-Risâle**, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 83; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak,** s. 363, el-Mekkî, Ebû Tâlib **Kûtu'l-Kulûb**, Beyrut 1997, II, 212.

34 Buharî, "Kader", 1; Müslim, "İmân", 1; Tirmizi; "İman", 4; Ebû Davud, "Sünnet", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 9.

35 Ebû Davud, "Sünnet", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 10

36 Tirmizi; "Kader", 16.

Kaderi inkar edince, bazı Müslümanlar bu meselede doğruyu öğrenmek için Abdullah b. Ömer'e müracaat etmişlerdi. Söz konusu insanlar İbn Ömer'e "*Bizim taraflarda bazı insanlar çıktı. Bunlar Kur'an okuyorlar ve ilmî meseleleri araştırıp inceliyorlar ve onlar Kaderin olmadığına inanıyorlar.*" deyince Abdullah b. Ömer: "*Onlara haber verin ki ben onlardan onlar da benden uzaktır. Allah'a yemin olsun ki onlardan birinin Uhud dağı kadar altını olsa da onu (hayırda) harcasa kadere imân edinceye kadar Allah ondan bir şey kabul etmez.*" der ve Kaderin imân esasları arasında zikredildiği Cibril Hadisini okur.[37]

Hz. Ömer, Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas (r.a.) gibi sahâbîler, kaderi inkar edenlerin ortaya çıkmaya başladığı zamanlarda Kadere imânın üzerinde ısrarla durmuşlardır. Abdullah b. Mesud, nübüvvetten sonra ilk olarak kader konusunu yalanlayanların küfre gittiklerini belirtmiştir.[38] Ubâde b. Sâmit (r.a.) gibi sahâbîler de Kadere imânın lüzumu hususunda Müslümanlara nasihatte bulunmuşlar[39] ve bidat görüşlerin Müslümanlar arasında yayılmasını önlemek için gayret etmişlerdir.

Bağdadî, sahâbeden Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre; Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, gibi zatların kendisinden sonra gelen yakınlarına **Kaderiyye'**nin düşüncelerini reddetmelerini ve onlarla münasebetlerini kesmelerini vasiyet ettiklerini belirtmektedir.[40] Bütün bunlara rağmen Kaderiyye'nin daha sonra da **Mutezile**nin esasları arasında yer alan görüşler bu zamanlarda şekillenmeye başlamıştır.

Diğer taraftan Ca'd b. Dirhem, Kaderiyye'nin aksine insanların her şeyi yapmaya mecbur oldukları iddiasını ortaya attı. Ca'd, **halku'l-kur'an** konusunu (Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı) ilk

37 Müslim, "İman", 1; Tirmizi; "İman", 4, Ebû Davud, "Sünnet", 16.
38 Malâtî, **et-Tenbih ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida,**s. 169-172.
39 Tirmizi; "Kader", 17
40 Bağdâdî, **a.g.e,** 19-29.

olarak itikâdî bir mesele haline getirip, Kur'an'ın mahluk(yaratılmış) olduğunu iddia etti.

Cehm b. Safvân da Ca'd b. Dirhem'e paralel iddialarda bulunup,[41] akla büyük önem verdi. Cehm, nasların akıl ile tenakuzu durumunda aklın esas alınmasını kabul etti. Bu ikisi **Cebriye** fırkasının fikirlerinin temellerini oluşturacak görüşler ileri sürdüler ve Mutezile, onların Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü kabul etti.

Hz. Ömer, Kuran'daki müteşâbihlerden olan "**istivâ**" kelimesinin mânasını soran kimseyi Basra'ya sürmüş ve Kur'an'ın mahluk olup olmadığını sorana da kızmıştı.[42] Hz. Ömer ilk olarak Kur'an mahluk mu değil mi sorusu ile karşılaştığında şaşırmış kalmış ve bu soruyu soranı elinden tutup Hz. Ali'ye getirmiş; "Ey Ebû Hasan! şu adam ne diyor bir dinle" demişti. Hz. Ali adamın sorusunu dinleyince son derece üzülmüş, bu konuda ilerde çok büyük tartışmaların çıkacağını işaret etmişti.[43]

Gerek sahâbe gerekse onları takip eden tâbiîn devrindeki Müslümanların büyük çoğunluğu, Kur'an ve Sünnet'te bulunmayan hususları tartışanları bidat eli olarak görmüşlerdir. İlk devirde yaşayan Müslümanlar, itikâdî konuların gerek anlaşılmasında gerekse inanılmasında bir sıkıntı olduğunu düşünmemişlerdir.

Sahâbe, yeni çıkan bidat fikirlerden uzak durmuş, bu konuların tartışılmasını ve soru sorulmasını doğru bulmamıştır. Ancak daha sonraları bidat görüş sahiplerince Müslümanlar yanıltılmaya başlamıştır. Bunun üzerine Sahâbe, konunun Sünnetteki yerini belirtmek ve doğru görüşü ortaya koymak için tartışmalara katılmak durumunda kalmıştır.

---

41 Malâtî, **et-Tenbih,** s. 96-99; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 98, Gölcük, Şerafeddin, "**Cehm b. Safvân**", DİA, VII, 234.

42 Gazzâli, Ebû Hamid, **İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm**, Beyrut 1994, s. 47; İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, İstanbul 1341, I, 99.

43 Gazzâli, **a.g.e.**, s. 67.

b) Tâbiîn Devri

Tâbiîn devrinde, sahâbe zamanında olduğu gibi Müslümanların büyük ekseriyeti, Kur'an ve Sünnette açıklanan ve ashâbın üzerinde icmâ ettikleri konulara bağlı kaldılar ve itikâdî konularda bir anlaşmazlığa düşmediler. Muhafazakar çoğunluk, asr-ı saâdette bulunmayan bidat düşüncelere kapılmamakla birlikte sahabenin son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan görüşler, Tâbiîn devrinde daha çok konuşulmaya ve tartışılmaya başlanmıştı. Sahâbe devrindeki sâde ve kuvvetli itikada sahip insanlar azaldıkça bir diğer ifade ile Asr-ı saâdetten uzaklaştıkça bidat görüşler ve taraftarları çoğalıyordu.

Tâbiîn devrinde de bazı âlimler bidat görüşlerin yanlışlarını ortaya koymak için büyük gayret göstermişler, bazıları bu konularda müstakil kitaplar veya risaleler yazmışlardır.

Bağdâdî; tabiînden **Ömer b. Abdülaziz**'in (r.h.) (102/720) Ehl-i sünnet'i müdafâ ettiğini ve kaderi inkar ederek bidat görüşler ileri süren Kaderiyye mezhebine reddiye yazdığını belirtir.[44] Ömer b. Abdülaziz, Müslümanlara bidatlerden uzak durup, Hz. Peygamberin ve ashâbın yoluna uymalarını tavsiye etmiştir. O, kaderi inkar edenlerin görüşlerine karşı Hz. Allah'ın kudretinin büyüklüğüne dikkat çekerek kadere imânın zorunluluğu konusunda açıklamalarda bulunmuştur.

Malâtî, Ömer b. Abdülaziz'in Ma'bed el-Cuhenî'nin Kader anlayışını benimseyen Gaylan ed-Dımaşkî' ile kader konusunu tartıştıklarını ve onu okuduğu âyetlerle ve getirdiği deliller ile Kadere imâna ikna ettiğini ve Gaylan'ın Ömer b. Abdülaziz'e bir daha bu meseleyi konuşmamak üzere söz verdiğini belirtir.[45] Gaylan'ın daha sonra Kaderi inkar etmeye devam ettiği ve görüşlerini halkın arasında yaymaya çalıştığı da nakledilmektedir.[46]

44 **el-Fark beyne'l-fırak,** s. 363.

45 Malâtî, **et-Tenbih ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida,** s. 168.

46 Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** 104.

Ömer b. Abdülaziz, kadere inanmayanların tevbe etmesini, tevbe etmezlerse İslam ülkesinden çıkarılmasını veya âsiler gibi kendileriyle mücadele edilmesini istemiştir.[47]

Hasan-ı Basrî (r.h.) (110/728) tâbiîn devrinde bidat görüşlerin yanlışlarını ortaya koyan ve Kur'an ve Sünnet ile sahâbe tarafından oluşturulan esaslara bağlı kalınmasını belirterek Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in itikat esaslarının teşekkülüne yardımcı olan bir diğer önemli âlimdir.

Hasan-ı Basrî, Emevîlerin yaptıkları zulümlere karşı çıkmakla birlikte idareye karşı isyanı doğru bulmayarak, Müslümanlar arasıdaki birlik beraberlikten ve huzurun devamından yana tavır koymuştur. Hasan-ı Basrî devrideki bütün bidat görüşlerle mücadele etmiş, **Haricîler**in ve **Mürcie**'nin iddialarını geçersiz kılmak için büyük gayret göstermiştir.

Hasan-ı Basrî, Emevî halifesi **Abdülmelik b. Mervan** Kader meselesi hakkında kendisinden izah isteyince (Emevîlerin görüşlerine ters de olsa) Kader konusunda Ehl-i sünnet'in görüşünü açıklamak için halifeye bir risale yazmıştır. İnsanlara her türlü zulmü yapıp ondan sonra "bu sizin Kaderinizdir" diyenlere karşı o, insanların yaptıkları eziyet ve zulümlerde Allah'ın bir mesuliyetinin olmadığını söylemiş, Allah Teâla'nın kullarını bir işe zorlamadığını, sadece şu işi yapanlara karşılığında şunu vereceğim diye haber verdiğini belirterek[48] Cebriye'nin görüşlerini reddetmiştir.

Şehristânî, söz konusu risalenin Hasan-ı Basrî'ye nispetini şüpheyle karşılamış[49] olsa da bu diğer âlimler tarafından teyit edilmemiştir. Konuyla alakalı olan âyetleri zikrettikten sonra, Allah'ın kullarına zulmedici olmadığını belirten Hasan-ı Basrî, seleften hiç kimsenin bunun aksini söylemediğini ve önceki Müslümanların

47 Malâtî,.**a.g.e.,** 87

48 Hasan-ı Basrî, **Risâle ilâ Abdilmelik b.Mervan fi'l-kader**, v., 7b, Ayasofya Kütüphanesi N: 3998.

49 **el-Milel ve'n-nihal,** I, 61.

bu konuda ittifak ettiklerini belirterek,[50] sünnette ve sahâbenin görüşleri arasında yer almayan yeni fikirlere itibar etmemesini halifeden istemiştir. Hasan-ı Basrî kendi görüşlerini doğrulamak için sadece bir âyeti dikkate alan bidat görüş sahiplerine karşı, âyetlerin hepsini zikrederek meseleleri izah etmiştir.

Bağdadî, Hasan-ı Basrî'nin Ehl-i sünnetin görüşlerini ortaya koyan ilk kelamcılardan olduğunu açıkladıktan sonra onun, Kaderiyye'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı risalenin herkes tarafından bilindiğine dikkat çekmektedir.[51]

Cahil kimselerin, meselenin inceliklerini bilmeden konuştuklarını ve hata yaptıklarını söyleyen Hasan-ı Basrî, Hz. Allah'ın, insanlara yeterli gücü ve iradeyi verdiğini ve insanların işledikleri günahlardan dolayı kalplerinin mühürlendiğini veya yaptıkları iyi ameller sebebiyle kalplerinin genişleyip hidayet ve nur üzere olduklarını ifade etmiştir.[52] O insanın fiilleri veya iradesi ile İlâhî irade arasındaki farklılığı doğru bir şekilde ortaya koyarak cebir ve kader konusundaki bidat görüşlerin Müslümanlar arasında yayılmasına mâni olmaya çalışmıştır.

Hasan-ı Basrî, kendi devrinde ortaya çıkan Mutezileye karşı da mücadele ettiği halde gerek Mutezile gerekse diğer bidat fırkalar onu kendilerinden gösterip, halk nazarındaki itibarından istifade etmek istemişlerdir. Halbuki Hasan-ı Basrî, Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risalede görüleceği gibi, hayatı boyunca sünnete bağlılığı esas edinmiş ve önceki Müslümanlar zamanında bulunmayan görüşleri bidat olarak değerlendirip, bunların cehaletten veya nasların tamamını değil de bir kısmını dikkate alarak tahrif edilmesinden yada yanlış tevillerden kaynaklandığını belirtmiştir.

---

50 **Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervan fi'l-kader,** 4b.
51 **el-Fark beyne'l-fırak,** s. 363
52 **Risâle ilâ Abdilmelik b. Mervan fi'l-kader,** 9b.

BİDATLERİN SİSTEMLEŞMESİ VE MUTEZİLE

a) Mutezilenin Doğuşu

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra bazı sahâbîlerin üzüntüleri sebebiyle evlerine çekildikleri, fitne ortamından uzak durmak için siyâsî işlere karışmadıkları ve bundan dolayı kendilerine lügat mânası itibariyle "**Mutezile**" denildiği bilinmektedir.[53]

Malâtî, Hz. Hasan'ın hilafetten feragat edip, Hz. Muâviye'ye hilafeti teslim etmesinden sonra, önceden Hz. Ali'nin yanında yer alan bazı Müslümanların, Hz. Muâviye ve diğer insanlardan ayrılıp, evlerine ve mescidlere bağlanıp "biz ilim ve ibadet ile meşgulüz" dediklerini de rivayet etmektedir.[54]

Sahâbe devrindeki anlaşmazlıklarda fitneye karışmamak düşüncesiyle iki tarafta da yer almayan Müslümanlara kelime mânası itibarı ile mutezile ifadesi kullanılsa da söz konusu Müslümanların, kelâm ve mezhepler tarihinde ifade edilen mânada Mutezilî olduklarını söylemek mümkün değildir.

---

53 en-Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 5; Bâkıllânî**, a.g.e.**, s. 554; Nesefî, **Tebsıra**, II, 881; İbn Hazm, **el-Fasl,** IV, 233.

54 Malâtî, **a.g.e.**, s. 36.

İslam düşünce tarihinde, Mutezile isminin nasıl çıktığı ve hangi mânayı ifade ettiği konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır.[55] Âlimlerin ekseriyeti; Mutezilenin ileride bir mezhep olarak teşekkülünde esas alacağı görüşlerin en önemlilerini ilk olarak ortaya atanın Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden **Vasıl b. Atâ** (131/748) olduğunda görüş birliğindedir.[56]

Şehristanî'nin belirttiğine göre; bir kimse Hasan-ı Basrî'ye gelerek şöyle dedi: Ey imam, zamanımızda büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu söyleyen bir topluluk ortaya çıktı. Onlara göre büyük günah işlemek, kişiyi dinden çıkaran bir küfürdür. Bunlar Hâricîlerden **Vaîdiyye** fırkasıdır. Bir diğer topluluk ise büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü tehir (irca-âhirete bırakmak) etmektedir. Onlara göre ise nasıl küfürle beraber tâatın (hayırlı iş) bir faydası yoksa imânla beraber günahın da bir zararı yoktur. Bunlar, bu ümmetin **Mürcie** fırkasıdır. Bize bu konuda bir itikad olacak şekilde nasıl hüküm verirsin?

Vasıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basrî'nin bu meseleye vereceği cevabı beklemeden, kendisi öne atılarak; "ben büyük günah işleyenin mutlak olarak ne mümin ne de kâfir olduğunu söylerim. O, iki yer arasında bir yerdedir (el-menziletü beyne'l-menzileteyn). Ne Mümin, ne kâfir" dedi.

Vasıl, daha sonra ayağa kalkıp, Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılarak (itizal) mescidin bir başka direğinin dibinde kendine bir yer tuttu. Hasan-ı Basrî de ona; "Vasıl bizden (i'tezele) ayrıldı" deyince, bunun üzerine Vasıl ve arkadaşları, "ayrılanlar" mânasında "Mutezile" olarak isimlendirildi.[57]

---

55 Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** s. 259-68; Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, I, 135-6; Subhi Salih; **en-Nüzumu'l-İslâmiyye,** s. 150.

56 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akaid, s.** 16; İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam,** I, 130; Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri**, 57.

57 **el-Milel ve'n-nihal,** I, 61-2.

Bağdâdî, **Şehristânî**'den biraz farklı olarak konuyu nakleder. **Bağdâdî,** Vasıl'ın Hasan-ı Basrî'nin ilim meclisine devam edenlerden birisi olduğunu hatırlattıktan sonra o gün, günah işleyenlerin hükmü konusunda insanların çeşitli fırkalara ayrıldığını belirtir. **Bağdadî,** Hâricîlerden üç fırkanın, günah işleyenlerin küfre gittiklerini iddia ettiklerini, o devirde yaşayan dördüncü bir topluluğun da büyük günah işleyenleri münafık olarak gördüklerini belirtir. Daha sonra **Bağdâdî**, tâbiîn alimlerinin de içinde bulunduğu Müslümanların büyük ekseriyetinin büyük günah işleyenlerin mümin olduklarını kabul ettiklerini ifade eder.

Bağdâdî, Vasıl b. Atâ'nın; "*Günah işleyen Müslüman ne mümin ne de kâfirdir, küfür ile imânın arasında bir yerdedir.*" dediğini aktarır. Hasan-ı Basrî, önceki fırkaların görüşlerine aykırı bu bidat görüşü duyunca Vasıl'ı ilim meclisinden kovar. Vasıl ise Basra mescidinin bir köşesinde kendine bir yer tutar ve arkadaşı **Amır b. Ubeyd** de ona katılır. O gün onları gören insanlar; "Bu iki kişi ümmetin görüşünden ayrıldılar." deyince daha sonra onlar "**Mutezile**" olarak isimlendirilirler. [58]

Rivayetler biraz farklı olmakla birlikte, Vasıl b. Atâ, günah işleyen Müslümanlar hakkında daha önce hiç ifade edilmeyen bir hükmü açıklayarak, hem Hasan-ı Basrî'den hem de o zamana kadar olan ümmetin büyük ekseriyetinin itikadından ayrılmıştı. Vasıl, günahkar kimselerin ebedî cehennemde kalacağı konusunda Hâricîlerle aynı düşünmekte ise de o, Haricîler gibi günah işleyenlerin kafir olduklarını söylemeye cesaret edememiştir. Mutezile günah işleyenlere verilecek hüküm konusunda **Mürcie** ile **Hâvâric'in** arasında kendine bir yer bulmuştur.

Mutezile mensuplarına, kader konusunu tartışıp onu inkar ettikleri veya "*kul kendi fiilinin hâlikıdır*" diyerek "kulun yaratmaya

58 **el-Fark beyne'l-fırak,** s. 117-8.

kâdir olduğunu" söyledikleri için "Kaderiyye", Allah Teâlâ'nın sıfatlarına inanmadıkları için "Muattıla" diye de isim verilmiştir.[59]

Mutezilenin Vasıl b. Atâ'dan başka en meşhur âlimleri, **Amır b. Ubeyd** (144/761), **İbrahim en-Nazzam** (231/845), **Ebu'l-Huzeyl el-Allaf** (235/849), **Ebu Ali el-Cubbâî** (303/915) ve **Kâdı Abdu'l-Cebbâr** (415/1024) olarak sayılabilir.

b) Mutezilenin Görüşleri ve Tesirleri

Yabancı kültürlere ait felsefe kitaplarını okuduktan sonra onların etkisinde kaldığı görülen Mutezile mensupları, Kitap ve Sünnette zikrolunan ve selefin benimsediği itikâdî esasların bir çoğunda farklı bir inanca sahip oldular.[60] Mutezile, "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" görüşüne ilave olarak, Ma'bed el-Cuhenî'nin Kader konusundaki fikrini de kabul ederek Kaderi inkar etti. Allah Teâlâ'nın sıfatlarını da kabul etmeyen Mutezile, **halku'l-kur'an** konusunda Ca'd b. Dirhem'in yolundan giderek "*Kur'an'ın yaratılmış*" olduğunu söyledi.

Mutezile, Hint ve Yunan felsefesinin karıştığı, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin yanında Mecûsîlik ve daha bir çok farklı inanışların yer aldığı, İslam'ın yayılmasıyla birlikte bir çok önemli siyâsî olayların meydana geldiği bir coğrafyada (Irak-İran) gelişmiş ve bölgenin kültürel yapısından oldukça etkilenmiştir.

Mutezile, felsefenin konusu olan cevher ve arazın fenâ ve bekâsı gibi meseleleri tartışarak esaslarını oluşturmuş ve farklı kültürlerden bir çok unsuru bünyesine alarak teşekkülünü tamamlamıştır. Mutezile mensupları, İslam dışı unsurlar ve felsefî değerlerle daha çok meşgul olunca, Kur'an ve Sünnete uymayan, selef devrinde bulunmayan bazı inançlara sahip olup, akla gereğinden fazla önem vererek, kendi akıllarına uygun gelmeyen dînî metinleri ya

59 Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn;** I, 304; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-firak** , 116; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 64;

60 Şehristânî, **a.g.e.,** I, 60-1; Bağdâdî**, a.g.e.,** 116-19; İzmirli, **a.g.e.**, I, 131.

tevil ettiler veya inkar ettiler. Kadı Abdulcebbâr dört nevi delaletin geçerliliğini kabul etmekte ve bunları sırası ile Akıl, Kitap, Sünnet ve İcma olarak ifade ederek aklı en başa almaktadır.[61]

Mutezile konusunda dikkat çeken bir diğer husus da, bazı noktalarda Şîa-Mutezile beraberliğidir. Şîa, Mutezilenin görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Meselâ **Zeydiyye**, itikâdî bir çok konuda Mutezile'yi takip etmiştir. Mutezile de bazı sahâbîleri kötü sıfatlarla anmakta Şîa'dan etkilenmiştir. Müslümanların çoğunluğu, ashâp arasındaki ihtilafları, ictihad farklılığı olarak değerlendirip, sahâbeyi hataya nispet etmezken; Mutezile, iki taraftan birinin fâsık (günahkâr) olduğunu ifade etmiş, fakat hangi tarafın fâsık olduğu konusunda bir açıklamada bulunmamıştır.[62]

Mutezilenin etkilendiği bir diğer kesim de İslam'ın dışındaki fikir ve felsefe sistemlerdir. Mutezile'nin ilk başta karşısındakilerin metodunu öğrenip onların silahı ile onları mağlup etmek için diğer inanç ve felsefeyle meşgul olduğu düşünülse de onlar, daha sonraları İslâmî kimliklerini korumada oldukça zorlanmışlardır.

Mutezile mensuplarının kendi görüşlerini anlattıkları bir çok eseri telif ettikleri bilinmekle birlikte[63] bunların sadece bir kaçı günümüze kadar gelebilmiştir. Mutezilenin *usulü-hamse* (beş asıl) denilen ve *Tevhid, Adalet, Va'd ve Vâid, el-Menzile beyne'l-menzileteyn, el-Emru bi'l-mâruf ve'n-Nehyü ani'l-münker*'den oluşan prensipleri bulunmaktadır. Kendilerini "*ehlü'l-adl ve't-tevhid*" (adalet ve tevhid ehli) olarak tanıtan Mutezile'nin meşhur imamlarından Kadı Abdulcebbâr, söz konusu esasları eserlerinde geniş olarak açıklamaktadır.[64] Ancak Mutezile mensupları arasında her konuda görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir.[65]

---

61 Kâdî Abdülcabbâr, **Şerhu'l- Usûli'l-hamse,** Beyrut 2001, s. 50.

62 Şehristânî, **a.g.e.,** I, 63; Bağdâdî**, a.g.e.,** 121.

63 İbn Nedim, **el-Fihrist,** Beyrut 1994, s. 209 vd.

64 Geniş bilgi için bkz.; **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**; **el-Muğni**; I-XX, Kahire 1990.

65 Kâdı Abdulcebbâr, **el-Muğni**, XX, 48, vd.; Malâtî, **et-Tenbih ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida**, s. 38

Mutezile âlimlerinden bir kısmı şerî hükümlerden **İcma** ve **Kıyası** ya inkar edenmiş[66], bir kısmı da farklı şekilde izahlar getirmişlerdir.[67] Mutezile, yukarıdaki beş başlıkta özetlenen görüşlerini geliştirirken, nasların izahında ve anlaşılmasında aklı yanılmaz bir hakim olarak kabul edip husun ve kubuhta şerî delilleri değil de aklı esas almıştır. Mutezile, aklın sahası dışında bulunan âhirete ve metafiziğe ait bazı konuları akıl ile izah etmeye çalışmış ve akla kaldıramayacağı bir ağırlık yüklemiştir. Değerlendirmede tek ölçü akıl olunca, bir çok konuda Kur'an ve Sünnet'in dolayısıyla Ehl-i sünnet esasları ile uyumlu olmayan bir inanç ortaya çıkmıştır.

Mutezile, Allah Teâlâ'nın âhirete Müminler tarafından görülmesini ve sâlih kimselerin şefâtini inkar etmiş, "adâlet" prensipleri doğrultusunda kulların fiillerini yarattığını ve kulların menfaatine olan şeyleri yaratmanın Hz. Allah'a vâcip olduğunu iddia etmiştir. Bir çok meselede Şiîleri etkileyen Mutezilenin çoğu, sahâbeden bazılarına kötü sıfatlar yakıştırma konusunda Şia' ile beraber hareket etmiştir.[68]

Abbâsîler devrinde özellikle **Mehdi**'nin hilâfeti döneminde, Mutezile'nin mücadele metodundan ve iknâ gücünden istifade edilmek istenince, Mutezile resmi görüş niteliği kazandı. O devirde oldukça yaygınlaşan Allah'ı inkar fikrinin önüne geçmek ve zındıklar ile mücadele etmekte Mutezile metodunun daha geçerli olacağına inanan bazı idareciler, Mutezile'ye destek olmakla kalmayıp, onların görüşlerini de benimsediler. Hatta **Me'mun**'un hilâfeti döneminde Mutezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğuna dair görüşü, âlimlere ve Müslümanlara zorla kabul ettirilmeye çalışıldı.

Mütevekkil'in (237-847) başa geçmesinden sonra, iki asra yakın bir zaman Müslümanları meşgul eden Mutezile'nin etkisi,

---

66 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 71; Gazzâlî, **Faysalü't-Tefrika**, Beyrut 1994, "**Mecmuatu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî**", s. 89.

67 Kâdî Abdülcabbâr, **Şerhu'l- Usûli'l-hamse**, s. 50.

68 Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn;** I, 235 vd; Malâtî; **a.g.e,** s. 34-41.

kaybolmaya başladı.[69] Mutezile sonraları itibar kazanmaya çalışsa da başarılı olamadı ve günümüzde Zeydiyye'nin dışında görüşlerine itibar eden pek kimse kalmamıştır. Ancak Mutezile bu gün bir mezhep olarak devam etmese de onun bazı görüşlerini savunan bir takım insanları her devirde görmek mümkündür.

c) Mutezile'nin Çöküşü

İslam tarihi içerisinde fikrî ve itikâdî konularda ciddî mânada görüşler ileri süren ve bir fırka olarak toplumda uzun müddet etki bırakan Mutezile, bir taraftan düşünce sistemine yeni metotlar katarak inkarcılar ve zındıklarla mücadele etmeyi düşünürken, diğer taraftan asr-ı saâdetten beri Müslümanların inandıkları bazı konularda farklı ve yeni görüşler ortaya koydular.

Mutezile görüşleri oluştururken kendileriyle mücadele etmek için felsefe ve düşüncelerini öğrendiği İslam dışı sistemlerden etkilenmiş, bir diğer ifade ile, denize düşen insanı kurtarayım diye felsefe ve yabancı düşünceler denizine dalmış fakat, kendi hayatını tehlikeye atmıştı. Bu itibarla Mutezile, hasımlarıyla mücadelede yeni yollar, farklı sistem ve metotlar geliştirmeyi düşünürken, bir çok bidatin de savunucusu durumuna düşmüştür.

Bazı araştırmacılar, Mutezîlî âlimleri ilk İslam filozofları olarak görmüştür. Kelâmî tartışma metotlarının bir kısmını ilk kullananların Mutezile olduğu düşünülerek, onların bir ilim olarak **kelâm**ın teşekkülüne ve İslam düşüncesine katkı sağladığı söylenmiştir.[70] Ancak Mutezileye mensup kişiler, Müslüman toplumun gözünde genel mânada bidat ehli görüldüğünden, ilk zamanlarda kelâm ilmiyle meşgul olmanın bazı âlimler tarafından hoş karşılanmamasına sebep olmuşlardır.

Mutezile mensupları, ümmetin ekseriyetinin inançlarına uymayan bidat görüşler ileri sürmeye başlayınca Müslümanların tep-

---

69 Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, I, 143.

70 Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,** s. 308-9; Ebu Zehra, **a.g.e.,** I, 168.

kisini çekmiştir. Bir çok âlim onların yanlışlarını ortaya koymak için risale ve kitaplar yazarak bidat düşünceler konusunda toplumu bilgilendirmişler ve bidat görüşlere itibar edilmesine mâni olmaya çalışmışlardır.[71]

Fıkıhçılar ve hadisçiler olarak bilinen Ehl-i sünnet ulemâsı, Mutezile'nin Abbâsîler döneminde idare tarafından desteklendiği zamanlarda, onlarla büyük mücadele etti. **İmam Âzam Ebû Hanîfe** (r.h) onların metotlarıyla iddialarının yanışlığını ortaya koymuş, **İmam Ebû Yusuf**, onların zındık olduklarını söylemiş, **İmam Muhammed**, Mutezile'nin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını ifade edip, kılınan namazların kaza edilmesi gerektiği konusunda fetva vermiş, **İmam Mâlik**, **İmam Şafiî** (r.h.) gibi fıkıhçılar da şâhitliklerini kabul etmemiştir.[72]

Bir çok konuda Şîa'ya ve Hâricîlere yakın görüşler ileri süren[73] Mutezile, zamanla itibar kaybedip tarih sayfalarında kaldı. İtikâdî konularda selefin inancına ters düşen Mutezile, Müslümanların ekseriyeti tarafından itibar görmüş âlimleri hasım kabul etti.

Mutezile'nin çöküşünde felsefi düşüncenin etkisinde kalarak, Hz. Allah'ın sıfatlarını inkar etmesinin, nassın bulunduğu yerlerde bile aklın hakemliğini kabullenip, ona aşırı değer vererek bazı nasları ikinci plana atmasının, önemli etkisi olmuştur.

Mutezile, naslardaki bazı lafızları veya âhirete ait konuları, o zamanki fizîkî bilgilerle veya kendi akıllarıyla anlamaya ve anlatmaya çalıştığı için bir çok konuda çıkmaza girmiştir. Ehl-i sünnet'e mensup âlimlerin âyet ve hadisleri delil getirerek onların yanlışlarını göstermelerinden ve Sünnî kelâmın teşekkül etmesinden sonra, Mutezile etkisini kaybetmiştir.

---

71 Bağdâdî, **a.g.e.,** s. 132 vd.

72 Ebu Zehra, **a.g.e.,** I, 147.

73 Şehristânî, **a.g.e.,** I, 96.

KELÂM İLMİ

a) Kelâm İlminin Tarifi, Mevzûu ve Gayesi

Mânası olan lafız, bir maksadı ifade eden söz[74] demek olan "**kelime**" ile aynı kökten gelen "**kelâm**", bir maksadı veya düşünceyi kendi başına, tam olarak ifade etmekte yeterli olan cümle ve söz mânasına gelmektedir.[75]

Teftâzânî; "**kelâm**"ın, ekserisi sem'î deliler olan sağlam ve kesin deliler üzerine bina edilmesinden dolayı, kalbe girip orada en fazla tesir bırakan bir ilim olması itibarı ile "*tesir etmek* ve *yaralamak*" mânasına gelen **kelm**' kökünden geldiğini belirtmektedir.[76]

Mütekaddimîn ve müteehhirîn âlimler tarafından Kelâm ilminin, mevzuu ve gâyesine göre veya âit bulundukları düşünce gruplarının görüşlerine göre değişik tarifleri yapılmıştır. **Seyfeddin el-Âmidî** (631/1233), **Kelâm**'ın; *Vâcibü'l-vücûd olan Hz. Allah'ın zatından, sıfatından, fiillerinden ve müteallıkâtından bahseden bir ilim*"[77] olduğuna işaret ederken, ilm-i kelâmın konularını da belirtmiş olmaktadır.

---

74 Şemseddîn Sami, **Kâmus-ı Türkî**, II, 1179.

75 el-Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 236, Beyrut 1987; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, XII, 522; Fîrûzâbâdî, **el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît,** IV, 470; Şemseddin Sâmi, **Kâmus-ı Türkî**, s. 1174, 1179.

76 **Şerhu'l-Akâid**, s. 15.

77 el-Âmidî, Sefeddin, **Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn,** I, 68.

Bazı âlimler, Hz. Allah'ın doğrudan zatından bahsedilmesinin zorluğunu düşünerek tariflere bir takım ilaveler yapmışlardır. Bu ilavelerle sıfatları ve fiilleri itibari ile Allah Teâlâ'nın zâtından bahsedilebileceği hususuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca, nübüvvet (peygamberlik) ve âhîrete ait konular ile kâinatın hallerinden bahsetmek ise muhtemelen Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları ve fiilleri konusunun içinde düşünülmüş olduğundan ayrıca zikredilmemiştir.

Diğer taraftan pozitif ilimler, kâinatın durumunu araştırıp incelemekte, tecrübe ve müşâhede (deney ve gözlem) ile birtakım bilgilere ulaşmaktadır. Ancak pozitif ilimlerin konusu fizikle sınırlı olup tecrübe ve müşâhede alanına girmeyen, metafiziğin konularında yani kâinatın mebde ve meâd (başlangıç ve son)ı hususunda bir bilgiye ulaşması mümkün değildir. İlm-i kelam ise vahyin bildirmesinin neticesinde bu konulardan bahsetmektedir. Bu itibarla kelâm, pozitif ilimlerden daha geniş bir alanda söz sahibidir.

Felsefede âlemin başlangıcından ve sonundan bahsedilse de bunlar, filozofların aklına göre değişiklik arz eden bir takım teorilerdir. Bundan dolayı kelâmı felsefeden ayırmak için tarife "*İslam kânuna uygun olma*" ifadesi ilave edilmiştir.[78] Bütün bu hususlar dikkate alınarak kelâm: "*Allah Teâlâ'nın zatından ve sıfatlarından, peygamberliğe âit hususlardan, başlangıcı ve sonu itibarı ile kâinâtın hallerinden İslam kanunu üzerine bahseden bir ilim*" şeklinde tarif edilmiştir.[79]

Bazı âlimler, konusunun genişliğini dikkate alarak kelâmın, "*Kesin deliller ile, dînî akâid kendisiyle bilinen mâlûm(bilginin alanına giren şeyler)un hallerinden bahseden bir ilim olduğunu*" belirtmişler, bazıları ise "mevcûd" olan her şeyi kelâm

78 el-Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 236; Taşköprîzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm,** I, 594; Harputî, Abdullatif, **Tenkıhhu'l- kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm**, Dersaâdet 130I, s.7.

79 Bilmen, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul 1972, s. 5.

ilminin konusu içine alarak[80] ilm-i kelâmın mevzûunu genişletmişlerdir.

Müteahhirîn kelâmı kendisiyle başlayan büyük âlim, **Gazzâlî**, İlm-i kelam'dan bahsederken, onun "*Ehl-i sünnet akîdesini muhafaza eden ve bidat ehlinin karışıklığa sebep olan fikirlerine karşı onları savunan"* özelliğine dikkat çeker.[81]

Adûdüddin el-Îcî (756/1355), ise kelâmı; "*dînî akâidi ispat etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak için kesin delilleri getirme gücü kazandıran bir ilim*"[82] şeklinde tarif ederken aynı zamanda kelâmın gayelerinden bir kısmını da belirtmektedir.

Selefin yani sahâbe ve tâbiînin görüşlerine bağlılığı esas kabul eden Ehl-i sünnet; her devirde sünnete uymayan, bidat fikirler ve inançlar ortay çıktıkça, naklî delillere ilâveten aklî delileri de kullanarak, inançla alakası olan her konuyu Kelâm ilminin içine almış ve Müslümanların itikâdını korumayı gaye edinmiştir.

Klasik kitaplarda, genel olarak **ilâhiyat**, **nübüvvât** ve **semiyât** ile **imâmet** başlıkları altında kelam ilminin konuları anlatılmakla birlikte devrin şartlarına göre bu konulara ilavelerin de yapıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda bazı devirlerde felsefî konuların veya mantık ilminde yer alan hususların kelam kitaplarında geniş yer aldığı görülmektedir. **Fahreddin er-Râzî** ve **Seyfeddin el-Âmidî**'nin kelâm ile alakalı eserlerinde bu durum açıkça görülmektedir.

On dokuzuncu asrın sonlarından itibaren başlayan ve 20. asrın başlarında iyice kendisini hissettiren materyalist fikir akımlarının tesirleri ile insanlarda, Allah inancında ve dînî değerlerde

80 Taşköprîzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 594; Harputî, **Tenkıhhu'l- kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm**, I, 7.

81 Gazzâlî, **el-Münkızu mine'd-dalâl**, Beyrut 1997, s. 33.

82 Cürcânî, Seyyid Şerif, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 14; Taşköprîzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 594.

şüpheler oluşturulmaya başlamıştır. Âlimler bu fikirlerin yanlışlıklarını ortaya koyup, insanlara doğru inancı göstermek için bu konuların üzerinde durmayı bir zarûret olarak görmüşler ve kelâma dair eserlerde bu fikirlerin çürütülmesi konusuna yer vermişlerdir. **Abdullatif Harputî**'nin *Tenkîhu'l-kelâm* adlı eseri bu yeni dönemde yazılmıştır.

Kelâm ilminin gayesi: Müslümanı taklit seviyesinden kurtarıp yakîn (kesin) imân derecesine yükseltmek, hidayeti arayanları irşâd etmek ve hakkı kabul etmemekte inat edenlerin görüşlerini geçersiz kılmak, batıl ehlinin şüphe uyandırmaya yönelik iddialarına karşı sağlam ve kesin deliller ortaya koyarak dînî akîdeyi muhafaza etmektir. Ayrıca Allah'ın varlığı ve birliği, kitaplara ve peygamberlere imân sâbit olmayınca tefsir, hadis ve fıkıh gibi diğer İslâmî ilimlerden bahsetmek mümkün olmadığından kelâm bu ilimlere mesnet teşkil etmekte ve bütün bunların bir neticesi olarak kelâm ilmi dünya ve âhiret saâdetini temin etmeyi hedefleyen bir ilim olarak değerlendirilmektedir.[83]

Dinin sahasının daraltılıp bir çok değerin dünyevîleştirilmeye çalışıldığı ve bu yolda Müslümanların inançlarında şüphe uyandırma veya inkar faâliyetlerinin sistemli ve yoğun bir şekilde yapıldığı çağımızda, kelâm ilmine büyük görevler düşmektedir.

Sömürgeci güçlerin her taraftan saldırmasının neticesinde bitkin düşen ve tarihe intikal eden Osmanlı Devletinden sonra özelikle Sünnî Müslümanlar, kendilerini himaye edecek bir güçten mahrum kalmışlardır. Bu insanlar, içine düştükleri maddî ve mânevî buhrandan çıkmaya çalışırken uğrunda atalarının her şeylerini feda ettikleri bir çok değeri kaybetmişler ve tarihte benzeri görülmemiş şekilde sert esen inançsızlık ve dünyevîleştirme rüzgarının önünde ayakta durmakta oldukça zorlanmışlardır.[84]

---

83 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 21; Harputî, **a.g.e.**, 10;

84 Gümüşoğlu, Hasan, **Osmanlı Hilâfeti ve Kaldırılması**, İstanbul 200, s. 145 vd.

Ehl-i sünnet inancına sahip bir Müslüman olarak hayatta kalma mücadelesi veren bu insanların aldıkları mânevî yaraların tedavi edilmesinde ve sağlam inançlı bir bünyeye kavuşturulmasında, Ehl-i sünnet kelâmcılarını büyük gayretler beklemektedir.

b) Kelâm İsminin Verilmesi

Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ve fiillerinden kısaca İslâm akâidinden bahseden bu ilme **ilm-i tevhid**, **usûlü'd-dîn** terimlerinin yanında daha çok **ilm-i kelâm** denilmesinin çeşitli sebepleri bulunmaktadır. **Teftâzânî**'nin belirttiği bu sebepleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1- İslâm akâidi ile alakalı esasların delilleriyle beraber tafsilatlı olarak incelendiği ilm-i kelâm âit ilk eserlerde, her konunun başlığı **el-kelam fî**...(bu konuda söz) şeklinde kullanıldığından *el-kelâm fî* tekrar etmiş ve eserlerde konu başlığı kadar *kelâm* ifadesi geçtiğinden bu ilme kelâm denilmiştir.

2- Kelâm ilminin şekillendiği ilk zamanlarda "Kelâm Sıfatı", üzerinde en fazla tartışma yapılan ve âlimleri meşgul eden en meşhur mesele idi. Tarihte, Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'in mahluk olup olmadığı konusunda büyük münakaşalar meydana gelmişti. Abbâsîler devrinde halifelerinden bazısı Mutezilenin görüşüne katılıp "*Kura'nın mahluk olduğu"* iddiasını insanlara zorla kabul ettirmek istemişlerdi. Bu devirde Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen bir çok Müslüman öldürülmüştü. Bu sebeple "Kelâm" meselesi etrafındaki tartışmalar geniş yer işgal edip; diğer itikâdî tartışmalar gölgede kaldığından bu ilme kelâm denilmiştir.

3- Mantık ve felsefede olduğu gibi bu ilimle insanlar, söz (kelâm) sahibi olma ve şer'î konuların hakikatlerini ortaya koyarak hasımlarını mağlup etmek gücüne sahip olduklarından bu isim verilmiştir.

4- İlimlerden öğrenilmesi ve öğretilmesi ilk farz olan ilim, kelâm ile olduğundan ilk başlarda böyle kullanılmış daha sonra da diğer ilimlerden bunu ayırmak için aynı isimle devam edilmiştir.

5- Meselelerin hakikatinde fikir beyan etmek ve konuşabilmek için uzun araştırmayı ve incelemeyi gerektiren bu ilim, ilimler içinde ihtilaf ve tartışmaya en fazla yer verilen dolayısıyla karşılıklı görüşleri reddetmek için kelâma en çok ihtiyaç duyulan bir ilim olduğu için böyle bir isim verilmiştir.[85]

c) Ehl-i sünnet Kelâm'ının Doğuşu

"İtikâdî İhtilafların ve Bidat Görüşlerin Ortaya Çıkmasının Sebepleri" başlığında belirttiğimiz gibi, insanlar Asr-ı saâdetten uzaklaştıkça bazı nasların(müteşâbih lafızlar) veya itikâdî konuların izahında anlaşmazlıklar ve bidat görüşler ortaya çıkmıştı. Müslümanların ekseriyeti yeni fikirlerden uzak durup, bu konudaki tartışmaları doğru bulmamıştır. Bazı âlimler ise, bidatleri ve yanlışları ortaya koymanın ve insanları aydınlatmanın faydalı olacağını düşündüler.

Müslümanların yabancı kültürler ile karşılaşıp bu kültürlere mensup insanların İslâm'ı kabul etmeleri ile birlikte yeni ve değişik fikirlere paralel olarak tartışma şekil ve metotları da değişmeye başlamıştır. Tartışmaların çoğaldığı bir dönemde bidat görüş sahipleri; felsefenin bir takım ıstılahlarını kullanıp aklî bazı yorumlar ile Müslümanların inançlarında şüpheler uyandırmak istedi. Bu durumda bazı insanlar, yeni ıstılahlardan istifade edip, aklî deliler ile kendilerini güçlendirmek için, özellikle felsefeye daha fazla ehemmiyet vererek muhataplarını kendi metotları ile yenip, itikâdî tartışmalarda gâlip gelmeyi düşünmüşlerdi.

İslâm'ın akâid esaslarının, dînî delillere ilave olarak aklî delillerle desteklenmesi şeklinde anlaşılan **kelâm metodu**nu bazı

85 **Şerhu'l-Akâid**, s. 15.

âlimler kullanmaya başlayarak kelâm ilminin gelişmesine yardımcı oldular.

İbn Nedim, kelâm konusunda ilk eser verenin Mûtezilenin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Atâ olduğunu belirtmekte ve onun Mutezile prensiplerini anlatan bir çok eserinin ismini vermektedir. İbn Nedim, daha sonra **Ebu'l-Huzeyl el-Allaf**'ın Basra Mûtezilesinin en büyüğü ve onların imamı olduğunu belirterek onun bazı kitaplarından bahsettikten sonra diğer Mûtezile önderlerinin ve kitaplarının isimlerini sıralar.[86] Bu açıklamalarda kelâm ilminin ilk olarak Mûtezile tarafından geliştirildiği görüşünü desteklemektedir.

Mûtezile akla daha fazla önem verince, nakil ile sabit olmuş ancak akıl ile anlayamadığı hususları tevil veya inkar eden bir konuma geldi. **Şehristâni**, Vasıl b. Atâ'yı benimseyenlerin felsefe kitaplarını mütâlaa ettikten sonra Allah'ın sıfatlarını reddettiğini ve selefin de Vasıl'a karşı çıktığını belirtmektedir.[87]

Mûtezileye mensup bir çok âlim, felsefeye ve akla "nasların" anlaşılmasında gereğinden fazla önem verince Asr-ı saâdetten beri nakil olunan ve "sünnet" şeklinde ifadesini bulan Müslümanların genel anlayışları ile ters düştüler ve âlimler bunların görüşlerine tepki gösterdi. Kelâm ilmi, Mutezîle mensuplarından dolayı daha başlangıçta bir çok tenkitlerle gelişmeye başladı. Mutezilenin bu durumu ilk devirde fıkıhçıların ve hadisçilerin kelâm ilmine menfi bir tavır sergilemelerine ve kelâm ile meşgul olmayı kötülemelerine sebep oldu.

İmam-ı Âzam bu devrede önemli bir vazifeyi ifa ederek bir taraftan Mutezileye mensup kişiler ile tartışarak onları "Sünnet"in çizgisine getirmeye çalıştı. Diğer taraftan ise özellikle müteşâbih lafızlar konusunda "detayını konuşmadan, soru sormadan ve nasıl

---

86 **el-Fihrist,** s. 211.

87 **el-Milel**, I, 60.

olduğunu düşünmeden imân etme" şeklinde özetlenebilecek selefin tavrının Müslümanlar için artık yeterli gelmediğini söyleyerek Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına öncülük etti. Bu itibarla Kur'an ve Sünnette yer alan itikâd esaslarının dînî delillere ilâveten şüpheleri ortadan kaldıracak ve muhatapları ikna edecek şeklide aklî bazı deliller ile izah edilmesi olan Sünnî kelâm, gelişmeye başladı.

d) Ehl-i sünnet Kelâm'ının Öncüleri

Mûtezile'nin akla gereğinden fazla değer vermesinin neticesinde İslâmî esasların bir kısmından uzaklaşması ve Abbâsî halifelerinin desteğini alarak görüşlerini zorla Müslümanlara kabul ettirme gayretleri, âlimlerin özellikle de fıkıhçıların ve hadisçilerin tepkisini çekmiştir.

Büyük bir fıkıhçı olan İmam-ı Âzam'ın Mûtezile mensupları ile tartışarak Kitap ve Sünnette yer alan itikât esaslarına sahip çıktığını daha önce belirtmiştik. O, selefin akâid konusundaki yaklaşımına değişen şartlara göre yeni metotların geliştirilmesi gerektiğini görmüş ve hasımlarının kabul ettiği aklî bazı prensipleri kullanarak, bidat görüşlerle mücadele etmiştir. İmam-ı Âzam'dan sonra bazı hadisçiler ve fıkıhçılar onun getirdiği esasları geliştirerek, Ehl-i sünnet kelamının oluşmasına yardımcı oldular.

Abbâsî halifesi **Mütevekkil**, Mûtezile'nin bidat görüşlere sahip olduğunun farkına varınca; onlara verilen devlet desteğini çekmekle kalmayıp, onlara karşı mücadeleye başladı. Mûtezilenin devlet desteğini kaybedip, halkın yanında itibarının düşmeye başladığı bir ortamda Kuran ve Sünnet'te bağlı selef âlimlerinin gayretleri ön plana çıktı.

Abdullah b. Küllâb el-Basrî (240/854), **Haris el-Muhâsibî** (243/857) ve **Ebu'l-Abbas el-Kalânisî** (255/869) naslarda yer alan selefin itikâdî görüşlerini takip etmekle birlikte ehl-i bidatle mücadele etmek için kelâm metodunu da öğrenmişlerdi. Bu zâtlar Kur'an ve

Sünnet'te yer alan akâid esaslarını muhafaza eden ve bidat görüşler ile mücadele eden sahâbe ve tâbîinin yolunu takip edip, yeni ilave olunan bidat görüşleri de çürütmek için nakle ilâveten akıl prensiplerden de faydalanmanın önemli olduğunu düşündüler.

Bağdâdî, bu üç âlimin selef gibi düşünerek Kur'an'daki müteşâbih lafızların mânasını Allah'tan başka kimsenin bilmediğine inandıklarını belirtmekte, devamında ise **İmam Eşârî**'nin her asırda bu lafızların tevilini bilen âlimlerin olması gerektiği görüşünde olduğunu zikretmektedir.[88]

Nesefî, bu zatları "**ehl-i hadis kelâmcıları**" olarak isimlendirmekte ve yeri geldiğinde bunların görüşlerini ayrıca zikrederek kelâm tarihindeki etkilerine dikkat çekmektedir.[89]

Şehristânî de; "*onlar selef yolundan gittiler. Ancak onlar kelâm ilmini müjdeleyip selefin akâidini, kelâmî deliller ve temel burhanlar ile kuvvetlendirdiler*" diyerek bu zâtların Ehl-i sünnetin Eşârî kolunun ortaya çıkışına kadarki devrede yaptıkları vazifeye işaret eder.[90]

İbnü'n-Nedim, İbn Küllâb'ın Mûtezilenin görüşlerini reddeden ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in görüşlerini ihtiva eden kitapları bulunduğunu belirtmektedir.[91]

Bağdâdî, sahâbe ve tâbîinden Ehl-i sünnet'e hizmeti geçenlerin isimlerini sıraladıktan sonra onları takip eden âlimlerin arasında İbn Küllâb'ı da zikrederek onun Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasındaki önemine işaret eder.[92]

Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (324/936), Allâh'ın sıfatlarını Mûtezilenin inkar ettiğini, hadisçilerin ise Allah Teâlâ'nın belirttiği veya

88 **Usûlü'd-dîn**, 222-3.
89 Nesefi, **Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn,** I, 147, 241, 306, II; 544.
90 Şehristânî, **el-Milel**, I, 105-6.
91 İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist,** s. 224.
92 **Usûlü'd-dîn,** s. 313.

Resûlullah'tan (s.a.v.) rivayet edildiği şekilde herhangi bir nitelemeye girmeden müteşâbih lafızları kabul ettiklerini ifade ettikten sonra, İbn Küllâb'ın Allah Teâlâ'nın sıfatları konusundaki görüşünü aktarır. İbn Küllâb, Allah'ın sıfatları kabul etmekte ve sıfatlar "*Cenâb-ı Hakkın zâtının ne aynı ne de gayrı*" demektedir. O, Allah'ın sıfatlarının zâtı ile kâim bulunduğunu belirtip, yed ve vech gibi müteşâbih lafızların **hayat, ilim** ve **kudret** gibi Allah Teâlâ'nın sıfatları olduğunu söylemektedir.[93]

"*Kalbin fesadı dinin fesadıdır, kalbin fesadı ise kişinin kendini hesaba çekmesini terk etmesidir*"[94] diyen **Haris el-Muhâsibî**'nin günümüze ulaşan ve istifade imkanı bulduğumuz kitapları daha çok tasavvuf ağırlıklı olmakla birlikte, kelâm ve diğer ilimlerle alakalı görüşlerini bu eserlerde görmek mümkündür. O bir taraftan Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına yardım etmiş ve bidat fırkalarla mücadele etmiş, diğer taraftan da bu gayretleri ile tasavvufun Ehl-i sünnet çizgisinde gelişmesine katkı sağlamıştır.

Haris el-Muhâsibî, aklı naklin önüne geçirerek ona aşırı değer veren Mutezile ve aklı önemsiz kabul eden hadisçilerin arasında ifrat ve tefritten uzak orta bir yol bulmuştur. Âlimin kibirden ve insanları hakir görmekten uzak durması gerektiğini ifade eden dolayısıyla dînî konularda tartışmayı hoş karşılamayan Muhâsibî,[95] bidatler ile mücadeleyi bunun dışında tutmuş ve Mutezile gibi bidat fırkaların görüşleri reddetmeye çalışmıştır.

Muhâsibî "*Hz. Allah kime akıl verir, imândan sonra onu ilim ile ihya eder ve ayıplarını kendine gösterirse o kimsenin iyi hasletleri topladığını*"[96] belirterek akıl ve imânın beraber bulunmasının önemine dikkat çeker.

---

93 Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn;** I, 250, 290.

94 el-Muhâsibî, Haris, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, Kahire 1988, s. 110,

95 el-Muhâsibî, Haris, **er-Riâye, li Hukûkillah,** Kahire 1990, s. 308-10; **Risâletü'l-Müsterşidîn,** s. 77-8.

96 el-Muhasibî, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, s. 94.

Tek başına aklın bir çok konuda kişiyi yanlışa götürebileceğini ifade eden Muhâsibî, mücerret bilgiyi de yeterli görmeyerek imânın yanında amelin de önemli olduğunu açıklar.[97] O, "*Hz. Allah kimin hayırlı olmasını isterse ona akıl verip ilmi sevdirir*" diyerek akıl ve ilmin esasını oluşturan naklin bir birini tamamladığını söyleyerek, naklin veya dînî esasların anlaşılmasında aklın önemine işaret ederek[98] kendisinden sonraki âlimlerin akılı ve nakli beraber kullanarak kelâm ilminin geliştirilmesine yardım eder.

Ebu'l-Abbas el-Kalânisî'de bu kavşakta önemli vazifeler ifa eden bir diğer âlimdir. Bağdâdî onu devrinde, Ehl-i sünnet'in imamı olarak tanıtır ve kelâm konusunda yüz elliden fazla kitap yazdığını belirtir.[99] **Ebu'l-Muin en-Nesefî** (508/1114) onun görüşlerini Kelânisiyye ismiyle; Eş'ariyye'den ayrı olarak belirtir ve ona farklı bir önem vererek, kelâmcılar arasında görüşlerinin kabul gördüğüne ve sonraki âlimleri etkilediğine işaret eder.[100] **Bağdâdî**, Kalânisî'nin görüşlerini açıklarken sıfatlar konusunda Eşa'rî'nin bazı noktalarda ondan farklı düşündüğünü de belirtir.[101]

Ehl-i hadis kelâmcıları olarak bilinen **Abdullah b. Küllâb el-Basrî**, **Haris el-Muhâsibî** ve **Ebu'l-Abbas el-Kalânisî,** selef ile kelâmcıların arasında bir geçiş devresinde yaşamışlar ve her iki taraftan da bazı noktalarda farklı düşünmüş olsalar da hadisçiler ve fıkıhçılar olarak bilinen selef âlimlerinin kelâma olan menfi yaklaşımlarının olumluya dönmesinde etkili olmuşlardır. Bu zatlar, Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülüne öncülük ederek kelâm tarihinde önemli bir vazifeyi yerine getirmişlerdir.

---

97 **A..e.**, s. 99-100.
98 **A..e.**, s. 166-7.
99 **A..g.e**. s. 310.
100 Nesefî, **Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn,** I, 306.
101 **A..g.e.,** s. 109

EHL-İ SÜNNET KELÂMI VE İMÂM-I ÂZAM (r.h.)

a) İmâm-ı Âzam'ın (r.h.) Hayatı

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in akâid esaslarının teşekkülünde, bu esasların muhaliflere karşı savunulmasında ve ileri sürülen karşı görüşlerin, bidat fikirlerin, naklî ve aklî deliller ile yanlışlarının ortaya konulmasında, 80 (699) yılında Kûfe'de dünyaya gelen **Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit**'in (r.h.) önemli bir yeri bulunmaktadır.

İmam-ı Âzam olarak meşhur olan Ebû Hanîfe'nin, çok küçük yaşta Kur'an'ı ezberlediği ve ilmî fâaliyetlere tam kendini vermeden önce ticaretle uğraşıp, kumaş tüccarlığı yaptığı bilinmektedir. İmam-ı Âzam, devrindeki seçkin âlimlerden fıkıh ve hadis öğrenip onlardan istifade etmiş olmakla birlikte, en önemli hocası **Hammad b. Ebû Süleyman** (120/738) dır.

İmam-Âzam'ın ilmi, hocası Hammad vasıtasıyla **İbrahim en-Nehâî** (96/714) ve **Ebû Amır eş-Şâbî**'ye (104/ 722) onların da hocası **Kâdı Şureyh**, **Esved b.Yezid** ve **Alkame b. Kays** yoluyla sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas'a ulaşmaktadır. İmam-ı Âzam, hocası Hammad'ın vefatından sonra kırk yaşlarında iken onun yerine geçip ders vermeye ve ictihad yapmaya başlamıştır. O, vefâtına kadar (150/767) ilimle

meşgul olmuş ve kırka yakını müctehid seviyesinde olmak üzere dört bin civarında talebe yetiştirmiştir.[102]

Emevîler ve Abbâsîler döneminde zaman zaman, devrin hâkim görüşü veya idârecilerin istekleri doğrultusunda fikir beyan etmediği için ders ve fetva vermesi yasaklanmış, işkence görmüş, hapse atılarak ölmesi beklenmiş olduğu halde o, hak bildiğinden ve adâletten ayrılmamış kendisine teklif edilen dünyevî nimetlere itibar etmemiştir.

İmam-ı Âzam kuvvetli fıkhı, naslardan hüküm çıkarmadaki büyük dirayeti ve ince görüşü[103] ile devrindeki diğer âlimlerden üstünlüğü bir çokları tarafından takdir edilmiştir. Bununla birlikte devrinde ona haset ederek, hakkında kötü şeyler düşünen ve halifeye şikayet ederek, cezalandırılmasını sağlayan kimseler de bulunmuştur.

Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe'nin ilmî ve ahlâkî üstünlüğünün ulemâ tarafından kabul edildiğine dâir görüşleri belirtikten sonra, önceki ifadelerle çelişir bir şekilde farklı rivayetleri ve dedikoduları nakletmesini[104] bir taassup olarak değerlendirmekten başka bir ihtimal kalmamaktadır.

M. Zâhid Kevserî, Hatîb el-Bağdâdî'nin bu konuda verdiği bilgilere güvenilemeyeceğini ispat emek için, *"Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib"* isminde bir eser yazarak İmam-ı Âzam hakkındaki iftiralara cevap vermiştir.[105]

Ebû Hanîfe'nin sahâbeden bazısı ile görüştüğü bilindiğinden, tâbiînden kabul edilmektedir.[106] **Taşköprîzâde**, İmam-ı Âzam devrinde sahâbeden, dört kişinin (Enes b. Malik, Abdul-

102 Muhammed Ebû Zehra, **Ebu Hanîfe** trc. Osman Keskioğlu, Ankara 2005, s. 39.

103 ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah, **Huccetullâhi'l bâliğa**, I, 419, Beyrut 1992.

104 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, **Târîhu Bağdât** (Medinetü's-selâm), Kahire ts., XIII, 413 vd.

105 Bilgi için bkz.: nşr., Ahmed Hayrî, Kahire 1990.

106 İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist,** s. 251; Muhammed Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 86.

lah b. Ebû Evfâ, Sehl b. Sa'd ve Ebü't-Tüfeyl Âmir b. Vâsile) hayatta olduğunda hadisçilerin ittifak ettiklerini belirtmiş ve onun gençlik yaşlarında Enes b. Mâlik'i gördüğünde bir şüphenin olmadığını ifade etmiştir.[107]

İmam-ı Âzam, Havâric, Şia, Mürcie, Cebriye ve Kaderiyye gibi bidat fırkaların görüşlerinin gündemi meşgul ettiği, Mutezile'nin esaslarının tartışıldığı ve Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda bir çok farklı fikirlerin ortaya atıldığı bir zamanda ve çevrede büyüdü. O, muhâliflerin durumuna göre ikna yollarına başvurarak,[108] karşısındakinin kabul ettiği esaslardan hareket edip, sağlam bir mücadele metodu geliştirdi.

Meşhur fırkaların bir çokları bu "Büyük İmam"ı kendilerinden göstermek ve halk nazarındaki itibarından faydalanmak için gayret etseler de o, Kur'an ve Sünnete ilave olarak sahâbenin fikirlerine de büyük değer vermiş, bidat görüşlerin yanlışlıklarını ortaya çıkararak Müslümanlara yol göstermiştir. O, en karmaşık konularda bile hakkı ortaya koymada büyük başarı sağlamıştır.

İmam-ı Âzam, Ehl-i beyte karşı derin bir sevgi besleyerek onları desteklemiş ve onlara yapılan haksızlıklara kendisini tehlikeye atarak bile olsa karşı çıkmıştır. **Muhammed Bâkır** ve **Cafer'i Sâdık** gibi Şiîlerce imâm kabul edilen ve Sünnîler tarafından da kendilerine değer verilen zatlarla görüşüp onlardan istifade eden Ebu Hanîfe (r.h.); "*Biz sahâbenin her birini ancak hayırla anarız*"[109] diyerek sahâbeden birisine bile kötü sıfat yakıştırılmasına müsaade etmemiştir. Kısacası, İmam-ı Âzam'ın Ehl-i beyt'e olan sevgisi onu, ashâb-ı kirama ithamlarda bulunun **Gulât-ı Şîa** ve Şiî fikirler ile mücadele etmekten alıkoymamıştır.[110] O, Ehl-i beyt sevgisi ile Şiî görüşleri birbirinden farklı olduğunu göstermiştir.

---

107 Taşköprîzâde, İsâmeddin Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 645.

108 Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e.**, XIII, 349-51, 364, 383, Taşköprîzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 655.

109 İmam-ı Âzam, **el-Fıkhu'l-ekber**, s. 4.

110 Muhammed Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 36.

Ebû Hanîfe (r.h.), karşısındakiler dînî esasları kabul ediyorsa naklî deliller, nasları kabul etmiyorsa aklî deliller getirerek mücadele etmiştir.[111] O, nasların inceliklerine nüfuzu ve bu husustaki seçkin kabiliyeti sayesinde Kur'an ve Sünnet'te yer alan itikâdî esasları ortaya koymada büyük gayret göstererek, Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına öncülük etmiştir.

Müslümanların büyük bir kesiminin mensup olduğu fıkıhtaki Hanefî mezhebinin kurucusu olmakla birlikte İmam-ı Âzam, itikâdî hususlardaki görüşleriyle de devrindeki ve sonraki Müslümanlarda büyük tesir bırakmıştır. Nitekim Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in iki kolundan biri olan Mâtürîdiyye, İmam-ı Âzam'ın itikâdî konularda geliştirdiği esaslar üzenine bina edilmiştir.

Hz. Peygamber ve sahâbe devrindeki şartların değiştiğini gören İmam-ı Âzam, "*Hz. Peygamber'in ashâbı, kendilerini öldürecek kimse bulunmayan ve silah taşımaya ihtiyaç duymayan kimselere benzer. Halbuki biz, bize kötülükte bulunan ve kanımızı helal sayan kimselerle karşı karşıyayız*"[112] diyerek günahlarından dolayı Müslümanları öldüren Hâricîlerin veya Müslümanların öldürülmesini câiz gören diğer bidat görüş sahiplerinin tehlikesine işaret etmiştir.

İmam-ı Âzam, sâhabe devrinde olsaydı (itikâdî konularda) tartışmaya girmeyeceğini belirttikten sonra, "*ihtilaflı konuları konuşmamanın kişiyi tehlikeden korumayacağını*" ifade ederek, selefin yaklaşımının sonraki zamanlar için yeterli gelmeyeceğini önceden görmüş ve "*Kişi, insanların ihtilaf ettikleri konularda dilini muhafaza etse bile, işittiği hususlarda kalbindeki hisleri men edemeyecektir*"[113] demiştir. O bu ifadeleri ile, itikâdî konuların yeni bir usûl ile ortaya konulma-

111 Yavuz, Y. Şevki, "**Ebû Hanîfe**" DİA., X, 139.

112 İmam-ı Âzam, **el-Âlim ve'l-müteallim**,nşr. Mustafa Öz, **İmam-ı Azamın Beş Eseri**, s. 14.

113 İmam-ı Âzam, **el-Âlim ve'l-müteallim**, s. 14.

sının zarûretini belirtmiş ve Ehl-i sünnet kelamının gelişmesinin yolunu açmıştır.

İmam-ı Âzam, bir taraftan Mu'tezile veya felsefeciler gibi aklı esas alıp nassı ikinci plana atan kelâmî çalışmaları doğru bulmazken, diğer taraftan Kur'an-ı kerim ve sünnette yer alan itikâdî mevzuların aklî bir takım esaslarla izah edilip insanların şüphelerinin giderilmesine gayret ederek, bu hususta kendisinden sonrakilere örnek olmuştur. Nitekim **Bağdâdî**, onun Ehl-i sünnet kelamcılarının ilki olduğunu söylemiştir.[114]

İmam-ı Âzam, Sünnete ve selefin esaslarına uygun olmayan kelâmî tartışmaları doğru bulmayarak oğlu **Hammad**'a kelâmî meseleleri münakaşa etmekten uzak durmayı nasihat etmiştir. Oğlu "*Siz kelâm ile meşgul olduğunuz halde bize niye yasaklıyorsunuz*" deyince, İmam-Âzam "*Biz karşımızdaki insanın düşüp kaymaması için korkudan başımızda kuş varmış da kaçacakmış gibi dururduk(çok dikkatli hareket ederdik). Sizin her biriniz ise arkadaşının hata edip küfre düşmesi istiyor. Kim arkadaşının küfre düşmesini isterse küfre gitmiş olur*"[115] diyerek kelâm ilminin başkalarının küfre gitmesini sağlamak için kullanılmasını doğru bulmamış ve itikâdî konuların münazarasında dikkatli olunmasını istemiştir.

Ebû Hanîfe'nin meşgul olmayı doğru bulmadığı ve oğlu Hammad'a yasakladığı kelâm, Mutezile ve Mürcie mensupları gibi bidat ehli kimselerin, nasları ikinci plana atarak kendi hevâ ve heveslerine tâbi olarak yaptıkları tartışmalar şeklinde anlaşılması daha doğru olur.[116] Nitekim İmam-ı Âzam fıkıhla yoğun olarak meşgul olduğu dönemde yeri geldiğinde akâid konularında sünnet dışı görüşlerle mücadele etmeye devam etmiş, mesela

---

114 Bağdâdî, **Usûlü'd-din**, s. 308.

115 Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm**, nşr., Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1949, s. 35.

116 Taşköprîzâde, **Mevzûâtü'l-ulûm**, I, 606

Hâricîler Kûfe mescidini bastıklarında onlarla itikâdî konularda münazara yapmış ve onların kabul ettiği esaslardan hareket ederek tartıştığı Hâricîyi mağlup etmiştir.[117]

Ebû Hanîfe, itikâda dâir esaslar ortaya konulduktan ve yeterli izahlar yapıldıktan sonra akâid açısından Müslümanı tehlikeliye götüren tartışmaları doğru görmemiştir. Kur'an ve Sünnet'te uymayan ve yabancı kültürlerin tesiriyle yapılan ve Müslümanı tehlikeye düşüren fikrî mücadeleler veya bir insanın mutlak olarak sapıklığa sevk edilmesini hedefleyen itikâdî tartışmaları hoş görmek doğru olmaz.

İmam-ı Âzam, akâid konularının aksine fıkhî konuları geniş olarak münazara etmiş, sadece vuku bulun olaylara değil olması muhtemel meselelere de hüküm vererek sonrakilerin işlerini kolaylaştırmıştır. O, "*Niçin vuku bulmamış meseleleri araştırıp soruşturuyorsun*" diyenlere "*Belâ gelmeden önce ona hazırlanıyoruz*" cevabını vermiştir.[118]

İmam-ı Âzam, zamanında yaygın olan ilimlerin hepsi ile meşgul olmakla birlikte bazısına daha çok vakit ayırmıştır. Devrinde uydurma hadisleri rivayet eden kimselerin çokluğundan dolayı hadisçilerin yalancılıkla itham edildiklerine şahid olan Ebû Hanîfe (r.h.), hadis öğrendiği halde, hadis toplayıp rivayet etmekteki hassasiyeti dikkate alarak bu faaliyetlere fazla vakit ayırmamıştır.[119] Önceleri kelâm ilmiyle yoğun olarak meşgul olan İmam-ı Âzam, daha sonra amelî konulara daha çok vakit ayırarak fıkıh ilmine merak sarmış ve onun fıkha olan ilgisi onu Hanefî mezhebinin kurucusu yaptığı gibi daha sonraki âlimlere naslardan hüküm çıkarmada geliştirdiği yeni usûl ile de öncülük etmiştir.

117 Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 37.
118 Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e.**, XIII, 348.
119 Ebû Zehra, **a.g.e.**, s. 33.

Ebû Hanîfe'nin zamanın en faziletsi ve fıkhı en iyi bilen kimse olduğu bir çok âlim tarafından ifade edilmiştir.[120] **İmam Şâfiî** " *İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin ıyâlidir*" diyerek sonraki fakihlerin onun geliştirdiği esaslar doğrultusunda yetiştiğini belirtmiştir. **İmam Mâlik** de onun hakkında "*Şu direkler ağaçtan olduğu halde şayet o, altın olduğunu iddia etse onun delilini getirir ve sizi ikna ederdi*" diyerek delilleri kullanıp, hüküm çıkarmadaki maharetine dikkat çekmiştir.[121]

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin delilleri kullanarak kıyas yapmadaki mahareti, onun *hadisleri geri plana atan, kendi görüşüne göre hareket eden, ehl-i reyden bir kimse* olduğu iddiasıyla suçlanmasında önemli bir sebep olmuştur. O, hadis uydurmanın çoğaldığı bir ortamda mevzu olan veya âyetler ile tenâkuz (çelişki) oluşturan haberlere itibar etmemiş, sahih hadisin bulunduğu yerde ise kıyası bırakarak Sünneti tercih etmiştir. İmam-ı Âzam ileri sürülen bu iddiaları hayatı boyunca reddetmiş ve "Sünnete muhalefet mi ediyorsun?" diyene; "*Estağfirullah, Allah'ın Peygamberine muhalefet edene Allah lânet etsin. Allah onunla bize ikram etti. Onun sayesinde bizi kurtardı*"[122] cevabını vermiştir.

İmam-ı Âzam'ın ortaya koyduğu ve Ehl-i sünnet kelamının teşekkülünde temeli oluşturan itikâdî esasları, talebelerin derleyip naklettikleri eserlerinden veya onun hayatından ve ilmî faâliyetlerinden bahseden diğer eserlerden öğrenmek mümkündür.

İmam-ı Âzam'ın, *el-Fıkhu'l-ekber* adlı risalesi bu konuda çok önemli bir kaynak olup bir çok şerhleri bulunmaktadır.[123] *el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-ebsat, Risâletü Ebi Hanîfe* ve *el-Vasıyye*[124]

120 İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist,** s.251.

121 Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e.**, XIII, 334-47, Taşköprîzâde, **,a.g.e.**, I, 652.

122 Ebû Zehra, **a.g.e.**, 82.

123 Aliyyü'l-kârî, **Şerhu-kitâbi'l-Fıkhı'l-ekber,** Beyrut, 1984; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm**(nşr.Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949.

124 İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist,** s. 251. Bu eserler Mustafa Öz tarafından tercüme edilerek metinleriyle beraber, "**İmam-ı Azamın Beş Eseri"**, ismiyle yayınlanmıştır.

adlı eserleri de akâide dair esasları ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ihtiva etmesi açısından oldukça önemlidir.

Oryantalistlerin bazısının; söz konusu eserlerin İmam-ı Âzam'a nispetinin şüpheli olduğu iddiasına[125] âlimlerin ekseriyeti katılmamaktadır. **Muhammed Ebû Zehra,** bu risalelerde bahsedilen; cevher, araz, mucize ve keramet gibi konuların sonradan ilave edilmiş olmasını muhtemel görse[126]de İmam-ı Âzam devrinde yaşayan kimselerin felsefî bir çok konuyu tartışırken bu terimleri kullandıkları bilinmektedir.

Bidat ehli kimselerle mücadele eden Ebû Hanîfe'nin, cevher ve araz gibi konularda da görüş beyan etmesi uzak bir ihtimal değildir.[127] Kur'an âyetleri ve Resûlullah'ın (s.a.v.) hayatında meydana gelen hadiseler dikkate alındığında, mucize ve keramet gibi hârikulâde olaylar konusunda İmam-ı Âzam'ın görüş belirtmesi mümkündür.

b) İmâm-ı Âzam'ın İtikâdî Görüşleri

Muhtelif kültürlerin bulunduğu Irak'ta ve bidat fırkaların görüşlerinin temelini oluşturan fikirlerin hararetle tartışıldığı bir devirde yaşayan İmam-ı Âzam, döneminde bir çok fikrî ve itikâdî münakaşalara katılarak görüşlerini açıklamış ve insanlarda büyük tesir bırakmıştır. O, meseleleri etraflı bir şekilde kavrama ve delilleri kullanarak hüküm çıkarmadaki müstesna kabiliyeti ile Kur'an ve Sünnet ile sahâbeden nakledilen haberlerin yanında aklî hükümlere de müracaât ederek İslam'ın akâid esaslarını ortaya koymuştur.

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu itikâdî esasları *el-Fıkhü'l-ekber*'den şu şekilde aktarmak mümkündür:

İstanbul 1992.

125 Watt**, a.g.e.,** s. 165.

126 Ebû Zehra, **Ebu Hanîfe**, s. 194.

127 Yavuz, Y. Şevki, "**Ebû Hanîfe**", DİA, XX, 139.

1- Tevhid

Tevhidin aslı ve sahih bir itikâdın gerçekleşmesi için: “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilmeye, kadere, hayır ve şerrin Allah Teâlâ’dan olduğuna, hesap, mizan, cennet ve cehenneme imân ettim, bunların hepsi haktır” diye söylemek gerekir.

Allah Teâlâ sayı yönünden değil, ortağı olmaması açısından birdir. O yarattığı şeylerden hiçbir şeye benzemez. O cisim, cevher, araz, zıd, ortak ve benzerden uzaktır. O, isimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla devamlı var olmuştur ve var olacaktır. O’nun isim ve sıfatları ezelîdir.

2- Kur’an

Kur’an Allah Teâla’nın kelâmı olması itibari ile mahluk değildir. Ancak, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dillerde okunan, Nebî’ye (s.a.v.) indirilen, bizim okuduğumuz, telaffuz ettiğimiz ve yazdığımız Kur’an mahluktur. Fakat Allah’ın kelâmı mahluk değildir. Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatı ezelîdir. Onun konuşması bizim konuşmamıza benzemez. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz, O uzuv ve harf olmadan konuşur.

3- Kader ve Kaza

Hz. Allah her şeyi olmadan önce biliyordu. Eşyayı takdir eden ve oluşunu sağlayan (kaza) O dur. Allah Teâla’nın dilemesi, ilmi ve kazası olmadan dünyada hiçbir şey olmaz. O bunu **Levh-i Mahfûz**’da; hüküm olarak değil, vasıf olarak yazdı.

Kaza, kader ve meşîet (dileme) keyfiyetsiz (nasıl olduğu bilinmez) olarak, Allah Teâla’nın sıfatlarındandır. Allah Teâla yoku, yok olarak bilir. O, var olanı var olduğu halde var olarak bilir. Bütün bunlar Allah’ın ilminde bir değişiklik meydana getirmez. Değişiklik ve farklılık onun yarattığı şeylerdedir.

Allah Teâla mahlukatı küfür ve imândan hâli olarak yarattı. Sonra onlara emir ve yasaklarını bildirdi. Kâfir kendi fiili, inkarı ve Allah'ın ondan yardımını kesmesiyle küfre gitti. İmân eden kendi fiili, ikrarı, tasdiki ve Allah Teâla'nın onu muvaffak kılması ve yardımı ile imân etti. Allah Teâlâ yarattıklarından hiç birini küfre veya imâna zorlamamıştır. Onları mümin veya kafir olarak yaratmamıştır. İmân etmek veya inkar etmek kulun kendi işidir.

4- Nübüvvet

Peygamberlerin hepsi küçük-büyük günahtan, küfür ve çirkin hallerden münezzehtir. Ancak bazısından zelle ve hata vâki olmuştur. Hz. Muhammed (s.a.v.)" Allah Teâlâ'nın sevgili kulu, resûlü, nebîsi, seçilmiş, tertemiz kuludur. O hiç bir zaman puta tapmamış, göz açıp kapatıncaya kadar, bir an bile olsa Allah'a ortak koşmamıştır. O, küçük-büyük hiçbir günah işlememiştir.

5- Sahâbe

Peygamberlerden sonra insanların en fazîletlisi, Ebû Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer el-Fârûk, sonra Osmân b. Affân Zü'n-Nureyn daha sonra da Ali b. Ebi Tâlib el-Murtazâ'dır. Allah Teâla onların hepsinden râzı olsun. Onlar doğruluk üzere olan, doğruluktan ayrılmayan ve ibadet ile meşgul olan kimselerdi. Hepsine sevgi ve hürmet gösteririz. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ashâbının her birini sadece hayırla anarız.

6- İmân-Günah ilişkisi.

Bir Müslümanı (helal kabul etmemesi şartıyla) büyük günah bile olsa, günahlarından dolayı tekfir edilemez. Ondan "imân" ismi kaldırılmaz. Onu hakiki mânada mümin olarak isimlendiririz. Bir müminin, kâfir olmadan fâsık (günahkar) olması mümkündür. Bununla beraber "günahlar, mümine zarar vermez" demeyiz. Kezâ günah işleyen kümse cehenneme girmez demeyiz. Ancak, günahkar kimse mümin olarak bu dünyadan ayrıldıktan sonra onun cehennemde ebedî kalacağını da söylemeyiz.

Şirk ve küfrün dışında büyük veya küçük günah işleyip de tövbe etmeden mümin olarak ölen kimse, Allah Teâla'nın meşîetinde (dilemesinde) olup, Hz. Allah dilerse cehennemde cezalandırır, dilerse hiç azap etmeden, onu affeder.

7- Mûcize, Kerâmet

Peygamberlerin mûcizeleri ve velîlerin kerâmetleri haktır. Haberlerde bildirilen İblis, Firavun ve Deccâl gibi Allah düşmanlarının vuku bulmuş veya bulacak işleri ise istidrac olup, ihtiyaçlarının giderilmesidir. Hz. Allah onların ihtiyaçlarını cezalandırmak üzere yerine getirir. Onlar da küfür ve isyanlarını arttırırlar.

8- İmân ve İslam

İmân, ikrar ve tasdiktir. Yerde ve gökte bulunanların imânı, inanılan hususlar açısından artmaz ve eksilmez, yakîn ve tasdik cihetinden artar ve eksilir. Müminler imân ve tevhid bakımından birbirlerine eşit, amel açısından birbirlerinden farklıdırlar.

İslam, Allah Teâla'nın emirlerine teslimiyet ve ona boyun eğmektir. Lügat açısından imân ve islam arasında fark vardır. Ancak, imân İslamsız olmaz, İslam imân olmadan bulunmaz. Bu ikisi bir şeyin içi ile dışı gibidir. Din; imân, İslam ve şeriatın hepsine verilen isimdir.

9- Şefâat

Peygamberlerin (s.a.v.) şefâati haktır. Peygamberimizin (s.a.v.) günahkâr müminlere ve onlardan büyük günah işleyerek cezayı hak etmiş olanlara şefâati hak ve sâbittir.

10- Âhiret

Kıyâmet gününde mîzanda amellerin tartılması haktır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) havuzu haktır. Kıyamet gününde hasımlar

arasında iyiliklerinin alınarak kısas ve hesaplaşma yapılması haktır. Onların (zâlimlerin) iyiliği olmadığı (veya yeterli gelmediği) takdirde kötülüklerin onlara verilmesi hak ve câizdir.

Cennet ve cehennem şu anda yaratılmış olup, ebediyen yok olmayacaktır. Hûriler ebediyen ölmezler. Allah Teâla'nın azâbı da mükafatı da ebedîdir.

Allah Teâla dilediğine kendisinden bir lütuf olarak hidâyet eder, dilediğini de adâletinin icabı olarak dalâlette kılar. Allah'ın dalâlette kılması, O'nun hızlanıdır. Hızlan: Allah'ın kendisinden râzı olacağı şeylere kulunu muvaffak kılmamasıdır. Bu Allah'ın adâletinin icabıdır. Aynı şekilde Allah Teâla'nın günahkarları cezalandırması da adâletinin icâbıdır.

"Şeytan, mümin kuldan imânını zorla ve baskı ile alır" dememiz câiz olmaz. Fakat "kul imânı terk ederse, bu takdirde şeytan onun imânını alır" deriz.

Kabirde Münker ve Nekir'in soruları haktır. Kabirde kulun cesedine rûhun iâde edilmesi haktır. Kabir azabı ve sıkıntısı kâfirlerin hepsi ve günahkâr müminler için haktır.

11- Mîraç ve Kıyâmet Alâmetleri

Mîraç haberi haktır. Onu reddeden sapık bir bidatçidir. **Deccâl**'in, **Ye'cüc ve Me'cüc**'ün ortaya çıkması, güneşin battığı yerden doğması, **Hz. İsa**'nın (a.s.) gökten inmesi ve diğer sahih haberlerde zikir olunan kıyâmet âlâmetlerinin hepsi haktır, olacaktır.

12- Diğer Hususlar

Allah Teâlâ'nın yakınlığı ve uzaklığı mesafenin uzunluğu ve kısalığı itibari ile değil, kerâmet, ihsan ve zillet (günahkar kimseler için) mânası itibari iledir. İtâat eden keyfiyetsiz bir şekilde O'na yakın, isyan eden keyfiyetsiz bir şekilde O'dan uzaktır. Yakınlık uzaklık, ikbal (yönelme) ilticâ eden kula râcidir.

İnsana, tevhid (akâid) ilminin inceliklerinden bir meseleyi anlamak zor geldiğinde, sorup öğreneceği bir âlim buluncaya kadar Allah katında doğru olana inanması gerekir. Böyle bir kimseyi arayıp bulmada gecikmesi câiz değildir. Bu hususta beklemesi yanlış olur. Eğer beklerse, küfre gider.

İmam-ı Âzam'ın ortaya koyduğu akâid esasları **Ebû Ca'fer et-Tahâvî**'nin (321/933) *el-Akîdetü't-Tahâviyye* isimli eserinde kelâmî açıklamalara yer vermeden kısa ve öz olarak ifade edildi. Söz konusu eser, İmam-ı Azam'ın itikâdî görüşlerini ilk ve doğru bir şekilde tespit eden kaynaklardan olması itibari İslam dünyasında büyük itibar gördü ve daha sonraları birçok şerhleri yapıldı.[128]

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (333/944) İmam-ı Âzam'ın akâid esaslarını kelâmî prensipler doğrultusunda izahlar getirerek, geliştirmesinden sonra Ehl-ı sünnet kelâmının Mâtürîdiyye ekolü teşekkül ettirilmiş oldu.

128 Geniş bilgi için bkz.: Aytekin Arif, "**el-Akîdetü't-Tahâviyye**", DİA, II, 260.

SELEF VE HALEF ARASINDA METOT FARKI

Sahâbeden itibaren İmam-ı Âzam'a kadar Müslümanların büyük çoğunluğu Kur'an ve Sünnette yer almayan, önceki zamanlarda ifade edilmeyen itikâdî bir mesele ortaya çıktığında o konuyu tartışmaktan uzak dururlardı. Selef devrinde, bidat görüşler ortaya çıktığında Müslümanların arasında ilimleri ile temâyüz etmiş bazı âlimler tarafından bu görüşlerin yanlışlığı ifade edilir, mesele Kur'an ve Sünnet çerçevesinde ortaya konulur, aklî bir takım delillerle desteklenmesi yoluna gidilmezdi.

İmam-ı Âzam ve Ehl-i hadis olarak da bilinen selef âlimlerinin, Ehl-i sünnet kelamının teşekkülünden önce Sünnî akâidin korunması konusundaki gayretleri ve bidat görüşlerle yaptıkları mücadele takdire şayandır.

Ehl-i sünnet-i hassa da denilen selef, Allah Teâlâ'yı her türlü noksan sıfatlardan veya mahlukata âit hususiyetlerden tenzih eder, O'nun Kur'an ve Sünnet'te yer alan sıfat ve isimlerini tasdik etmekle yetinirdi. Onlar, naslarda yer alan ve müteşâbih olarak isimlendiren bir kısım ıstılah veya lafızlar konusunda Allah'a teslimiyet gösterip, aczini itiraf ederlerdi.

Selef âlimler, itikâdî konularda kendi reylerine müracâat etmekten ve sübjektif yorumda bulunmaktan uzak dururlar, bu konu-

larda sükût ederek, onların Allah katında mâlum olan mânalarını doğru kabul edip o şekilde inanırlardı. Onlar, akâid çerçevesinde yeni çıkan meseleler hakkında fikir yürütmezler, kendilerini bunların mânalarını bile düşünmekten men ederlerdi..[129]

İmam Mâlik'e, "**istivâ**" kelimesinden sorulduğunda verdiği cevap, selefin bu konudaki görüşünü veciz bir şekilde ifade etmekteydi. O istivâ kelimesi ile alakalı olarak; "*Mânası mâlum, keyfiyeti meçhul, ona imân vâcib, ondan soru sormak bidat*" demişti. **Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî** (161/777) gibi bir çok fıkıh ve hadis âlimi ve onların tâbileri bu konuda İmam Mâlik gibi düşünmekte idi.[130]

Selefin takip ettiği yol, hâlis bir Müslüman için sağlam ve güvenilir bir yol olmakla birlikte daha önce sebeplerini belirttiğimiz tartışmalar ve anlaşmazlıklar neticesinde ortaya çıkan yanlış ve bidat görüşler, Müslümanların inancına zarar vermeye başlamıştı. Bu durumda, sessiz kalmanın doğru olmadığı görülmüş ve onlarla anlayacakları dilden ve kendi silahları ile mücadele etme mecburiyeti doğmuştur.

Mutezile örneğinde olduğu gibi İslâm akâidinin aklî bir takım izahlar getirerek muhaliflere anlatma veya onları iknâ etme gayretlerinin, yanlış mecralara çekilmesinin neticesinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu durum İslam'ın itikâdî konularının aklî bir takım esaslarla desteklenerek izah edilmesi şeklinde anlaşılan kelâm ilmine ilk zamanlar bazı tepkilerin doğmasına sebep olmuştur.

Seleften bazı hadisçiler ve fıkıhçılar itikâdî konuların aklî bir takım esaslarla desteklenerek izahını, müteşâbih lafızların kelime

---

129 Eş'arî, **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn**; I, 290; Gazzâli, **İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelam**, 42, vd.; İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, I, 104

130 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 105, el-Âmidî, Seyfeddin, **Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn,** nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004, I, 461.

mânalarının dışına çıkılarak tevil edilmesini uygun bulmamış ise de bazı âlimler, muhaliflerle farklı bir şekilde mücadele edilmesinin daha faydalı olacağını düşünmüşlerdir. Bu âlimler, *aklî bir takım izahlar ile sahâbe ve tâbiînin yolundan ayrılanları; aklî bir takım deliller ile selefin yoluna döndürmek, sünnete uygun itikât sahibi yapmak* istiyorlardı.

İmam-ı Âzam'ın belirttiği şekilde selef döneminde her Müslüman güven içerisinde yaşadıklarından ve inançlarına bir saldırı söz konusu olmadığından silaha veya silahla mücadeleye ihtiyaç duyulmamıştı. Ancak devir değişmiş, itikâdî esaslarında şüpheye düşürmek ve onları sapıtmak için değişik silahlarla Müslümanlara saldıran insanlar çoğalmıştı.

İmam-ı Âzam iki devrin buluştuğu bir kavşakta yer almaktaydı. O'nun yukarıda belirtimiz itikad esaslarına bakıldığında İslam Akâidini, gayet kısa ve sâde bir şekilde ortaya koyduğu görülür. İmam-ı Âzam'ın, "*Kur'an'da zikredildiği şekilde Allah Teâla'nın yed, vech ve nefsi vardır. Allah Teâla'nın Kur'an'da belirttiği bu sıfatlar keyfiyetsiz(bunların nasıl oldukları bilinmez)dir. O'nun yed'i, kudretidir veya nimetidir denilemez*"[131] ifadelerine bakıldığında, onun selefin usûlüne riâyet ederek bazı müteşâbih lafızların tevil edilmesini doğru bulmadığı görülür. Ancak onun hayatı boyunca bidat fırkalarla mücadele ederken aklî bir takım delilleri kullandığını ve muhataplarının kabul ettiği esaslardan hareket ederek muhaliflerle tartıştığını yani kelâm ilminin usûl ve metodunu kullandığını da biliyoruz.

İmam-ı Âzam bir taraftan selefin yoluna uygun olarak İslam Akâidini ortaya koyarken diğer taraftan selefin yukarda belirttiğimiz ve *inanç esaslarının sorgulamadan kabullenilmesi* şeklinde özetleyebileceğimiz teslimiyetçi yaklaşımın; inançlarının muhafazasında ve insanlara anlatılmasında yetersiz kaldığını görmüştür.

---

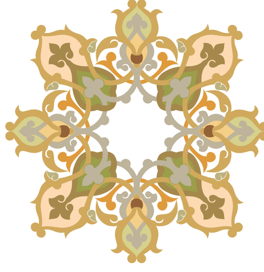
131 **el-Fıkhu'l-ekber**, s. 2-3

O, itikâdî konuların aklî bir takım usûl ve esaslarla desteklenmesini bir zorunluluk olarak kabul etmiş ve Ehl-i sünnet kelâmını oluşmasına öncülük etmiştir. Bu itibarla İmam-ı Âzam'ın selef ile halef arasında yeni bir yol takip ettiğini, selef usûlünün yeterli gelmeyen taraflarına yeni bir metotla yaklaşarak halefe örnek olduğunu söyleyebiliriz.

Sonraki âlimlerin bir çokları İmam-ı Âzam'ın açtığı bu yeni yoldan giderek, Ehl-i sünnet'in iki ekolü olan **Eş'ariyye** ve **Mâtürîdiyye** kelâmının oluşmasına yardım etmişlerdir. Müslümanların ekseriyetini teşkil eden ve ilim ile meşgul olmayan halk kesimi teferruata girmeden, sâde İslam Akâidine topluca ve samimiyetle inanmaya devam etmişlerdir. Bu insanlar, itikatlarında şüphe edecek bir durum ile karşılaşmadıkları için kelâmî delilleri ve tartışmaları öğrenmeye ihtiyaç duymamışlardır.

Ehl-i sünnet kelamının teşekkülü esnasında ve daha sonraları aralarında daha çok hadisçiler ve fıkıhçılardan oluşan bazı âlimler, kelâm ile meşgul olmaya karşı çıkıp selefin esaslarının dışını çıkılmasını doğru bulmamışlardır. **Ahmed b. Hanbel**, **Buhârî** ve **Müslim** gibi meşhur hadisçiler tarafından desteklenen bu görüş, Eş'ariyye ve Mâturidiyye tarafından Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasından sonra önemini kaybetmiştir.

Günümüzde Ehl-i sünnet ulemâsının ekseriyetinin görüşünden ayrılan ve kendilerini "selefî" olarak ifade edip, diğer Müslümanları dalâletle itham eden "selefçiler" dışında Müslümanların büyük çoğunluğu, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mensup âlimlerin meydana getirdiği Ehl-i sünnet ve'l-cemâat' mezhebini kabul etmektedirler.



İKİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET

EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMÂAT

a) Kelime ve Istılah Mânası

1- Ehl-i sünnet

Kelime olarak, iyi veya kötü mutlak yol mânâsına gelen[1] "*sünnet*"; dinde gidilen yol şeklinde tarif edilmiştir.[2] İslâmî ilimlerde Sünnet, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleri için kullanılmakta ve Kurân-ı Kerim'den sonra İslâmî hükümlerin ikinci önemli kaynağını teşkil etmektedir.[3]

İlm-i kelâm'da "**sünnet**", genellikle İslâm'a uymayan, Hz. Peygamber ve sahabe devrinde bulunmayan yeni dînî anlayış ve uygulamalar mânasına gelen "**bidat**"in karşıtı olarak kullanılmıştır.[4]

Ehl-i sünnet ise"*sünnetin sâhibi, sünnete mensup ve sünneti temsil eden*" mânalarına gelmekte ve İslâm literatüründe genel olarak ebedî kurtuluşu için Resûlullâh'ın (s.a.v.) ve ashâb-ı kiramın yolunun takip edilmesi gerektiğine inanan ve Ümmet-i

---

1 İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, XIII, 226; Fîrûzâbâdî, **el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît**, III, 658; Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 107; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali**, Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn**, Beyrut ts., II, 703.

2 Cürcânî, **a.g.e.** s. 107; Tehânevî, **a.g.e,** II, 704.

3 Cürcânî, **a.g.e.** s. 108; Tehânevî, **a.g.e,** II, 703-5.

4 Cürcânî, **et-Ta'rifât**, s. 68.

Muhammed'in büyük ekseriyetini oluşturan Müslümanları ifade etmektedir.[5]

İslâm'ın genel esaslarına bakıldığında Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kabul etmeden Müslüman olunamayacağı ve onun yolunu tâkip etmeden uhrevî saâdete ulaşılamayacağı görülür. Hz. Peygamberin sünnetine müracaat etmeden; Allah'ın kitabının doğru bir şekilde anlaşılamayacağı ve bu konuda aklın tek başına yetersiz kaldığı bir geçektir.

İnsanlar, aklî seviyelerinden ve anlayış kabiliyetlerinden kaynaklanan farklılıklar sebebiyle bir çok konuda ihtilafa düşebilmektedir. Bu sebeple; Kurân-ı Kerim'i, doğru bir şekilde anlayan ve açıklayanın Resûlullâh (s.a.v.) olduğu âyetlerde beyan edilmiş ve onun bu konumu ilahî himayeye alınmıştır. Hz. Peygamberin, Kurân'ı tebliğ etmenin yanında onu en iyi anlayan ve açıklayan bir zat olduğu da bir çok âyette ifade edilmektedir.[6].

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) boş şeyler konuşmadığı[7], bir hüküm verdiği zaman bütün müminlerin buna uymak zorunda oldukları[8] ve Müslümanların aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözmek üzere Resûlullâh'a gitmelerini belirten âyetler,[9] Hz. Peygamberin, Kur'ân'ı tebliğ etmenin (mübelliğ) yanında onun bir açıklayıcı (mübîn), öğretici (muallim), hüküm verici (hakîm) ve İslâm'ın esaslarını uygulayıcı olduğunu gösterir. Ayrıca Kurân'da, Hz. Muhammed'in getirdiklerinin hepsinin alınması ve yasakladıklarının tamamından kaçınılması gerektiği bütün Müslümanlara emredilmiş[10] ve ona itâatin Allah'a

5 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** I, 345-50, **el-İbâne an usûli'd-diyâne** s. 34-43; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 26; Nesefî, **Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn,** I, 357-60; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal,** I, 19-20.

6 İbrahîm 14/4, en-Nahl 16/44, el-Kıyâmet 75/ 19.

7 en-Necm 53/3,4.

8 en-Nisâ 4/65, en-Nûr 24/51, el- Ahzâb 33/ 36.

9 en-Nisâ 4/59.

10 el-Haşr 59/31-31.

itâat olduğu belirtilip[11] Allah'a isyanın Resûlü'ne de isyan olduğu zikredilmiştir[12].

Âl-i İmrân sûresinde "(Ey Resûlüm) **De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itâat edin. Eğer yüz çevirirlerse Allah kafirleri sevmez**"[13] buyrulmuştur.

Kur'an-ı kerim'in bütününe bakıldığında onun doğru anlaşılmasında Resûlullâh'ın (s.a.v.) çok önemli bir yerinin olduğu görülür. Hz. Peygamberin hiç bir beşere nasip olmayan idrak ve anlayışının ifadesi olan sünnet, Kur'an-ı kerim'in tefsiri ve yaşanan şekli olduğu için İslâm'ın Kur'an'dan sonra ikinci önemli kaynağını oluşturur. Kur'an'ın doğru anlaşılmasında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinin hayatî bir önemi olduğu gibi, sünnetin doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanması için de sahâbenin görüş ve uygulamaları önemlidir.

Allah Teâlâ, ashâb-ı kiramı övmüş, onların İslam uğrudaki gayretlerinden memnun olduğunu ifade etmiştir.[14] Hz. Muhammed (s.a.v.) de ashabının sonraki Müslümanlardan üstün olduklarını belirtip[15] onların her birinin doğru yolu bulmak için takip edilebilecek birer yıldız olduklarını ifade ederek, anlaşmazlıklardan ve kargaşalardan kurtulmanın yolunu, kendi sünnetine ve ashâbının sünnetine bağlı kalmakla olacağını ifade etmiştir.[16]

Hz. Peygamber, kendi sünnetinin yanında ashabının sünnetine de bağlı kalınmasını istediğinden sonraki Müslümanlar,

---

11 en-Nisâ 4/64, 80.

12 en-Nisâ 4/14, el-Ahzâb 33/36, el-Cin 72/23.

13 Âl-i İmrân 3/32, 32.

14 et-Tevbe 9/100, el-Fetih 48 /18.

15 Buhârî, "Fezâilü'l-ashâbı'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe"1, İbn Hanbel, **Müsned,** V, 57

16 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân"18; Dârimî, "es-Siyer"74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, **Müsned**, II, 1331.

ebedî kuruluş için ashâbın görüş ve uygulamalarının takip edilmesini zorunlu görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde bulunmayan bir diğer ifade ile sünnete uymayan bidat fikirler ortaya çıktığında Müslümanların çoğunluğu, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) ve sahâbenin sünnetini esas alarak onlarla mücadele etmişlerdir.

2- el-Cemâat

Hz. Allah: "**Kim kendisine hidayet açıklandıktan sonra Resûlullâh'a (s.a.v.) muhalefet eder, müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir kalış yeridir.**"[17] buyurarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünnetinden ve Müslüman cemâatinden ayrılanların kötü sonunu beyan etmiştir.

Resûlullâh (s.a.v.) hadislerinde "**Ümmetim dalâlet üzere birleşmez, Allah'ın yardımı cemâatledir,**[18] **kim emîrinde bir şey görür de hoşuna gitmez ise sabretsin. Hiç kimsenin cemâatten bir karış ayrılmaya hakkı yoktur. Kim cemâatten ayrılırsa câhiliyye ölümüyle ölür.**"[19] buyurmuştur. Peygamberimiz (s.a.v.) bu hadisler ile, ümmetin birlik ve beraberliğinin önemine dikkat çekerek, cemâatten ayrılmanın, Müslümanların birlik ve bütünlüğünün bozulmasına, dünya ve âhirette bir çok sıkıntıyla karşılaşmalarına sebep olacağına işaret etmiştir. Cemâatten ayrılan kimsenin "*cehalet ölümüyle*" ölmesinin, *kâfir olur* mânasına gelmediği ifade edilse[20]; de bunun büyük bir hata olduğu aşikardır. Ayrıca daha bir çok hadiste, her Müslümana cemaâtle beraber hareket etmesinin emredilmesi ve birliğin muhafazasının istenmesi[21] inanç ve

17 en-Nisâ 4/115.

18 Tirmizî, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hanbel, **Müsned**, V, 145; Dârimî, "Mukaddime", 8.

19 Buhârî, "Ahkâm", 3, Müslim, "İmâre", 13.

20 Aynî, **Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,** XX, 112.

21 Buhârî, "Ahkâm", 4, Müslim, "İmâre", 53.

yaşayışta Müslümanların birliğinin öncelikli bir husus olduğunu göstermektedir.

"Cemâat" Müslümanların büyük ekseriyeti veya İslâm âlimlerinin çoğunluğu manasına gelmekte ve bir kavram olarak ashâp cemâatini de içine alacak şekilde kullanılmaktadır.[22] Bununla birlikte yukarda belirttiğimiz şekilde ashâbın görüş ve uygulamaları sünnet kavramının içinde de ifade edilmiştir. "el-Cemâat" kelimesinden; sonradan ortaya çıkan anlaşmazlıklarda sünnete bağlı kalıp onun esasları çerçevesinde toplanarak, birlikte hareket eden Müslümanların büyük çoğunluğunu anlaşılmaktadır. Bu itibarla sahâbe, tâbiîn ve kıyamete kadar onların yolunu takip eden Müslümanlar topluluğu "cemâat" kavramı ile ifade edilmektedir.[23]

"Cemâat" kelimesi, "Ehl-i sünnet ve'l cemâat" şeklinde kullanıldığında Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashâbının sünneti doğrultusunda dînî anlayış ve uygulamalarda Müslümanların çoğunlu ile beraber olup, bidat ve ayrılıktan uzak duran mânasına gelmektedir. Bu ifade ile bir taraftan sahâbe arasında bir ayrım yapmadan hepsinin güvenilir ve üstün Müslümanlar olduğuna dikkat çekilirken diğer taraftan, ebedî kurtuluş için ferdî ve sübjektif açıklamalardan daha çok, "cumhur" olarak ifade edilen "cemâatin" yani çoğunluğun görüşlerinin esas alınması gerektiğine de vurgu yapılmaktadır.

Bidat fırkalar içersinde özellikle Şîîler, Hz. Ali'yi ve bir kaç sahâbeyi ifrat derecesinde sevmişler ve sahâbenin diğerlerini kötüleyerek onlara çeşitli iftiralar atmışlardır. Resûlullâh'ın etrafında canlarını siper eden sahâbeye karşı takınılan bu menfî tavır karşısında Müslümanlar, sünnete ilave olarak *"el-Cemâat"* tâbiri ile ilk İslam cemâati olan sahâbenin hepsinin örnek insanlar oldu-

22 Yavuz, Y. Şevki, "**Ehl-i sünnet**", DİA, X, 525.
23 İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, s. 362.

ğunu vurgulayarak, ebedi kurtuluş için sahabenin esaslarına bağlılığı vazgeçilmez bir şart olarak görmüşlerdir.

3- Ehl-i sünnet ve'l-cemâat

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat (ehlü'sünne ve'l-cemâa) veya kısaca *Ehl-i sünnet* (ehlü's-sünne) tabiri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sünneti ve sahâbenin yolunu takip ederek Müslümanların çoğunluğu ile hareket edilmesini gerekli gören ve ümmetin büyük çoğunluğunu(sevâd-ı a'zam) oluşturan Müslümanları ifade etmektedir.

Tâbiînden **Said b. Cübeyr**'den (95/713) rivayet edilen: "*Benim için tam manâsı ile fâsık bir sünnî ile dostluk, ibadetlerine düşkün ama bidatçi olan biriyle dostluktan daha iyidir*" sözünden hareketle "sünnî" kelimesinin erken dönemlerden itibaren kullanıldığı söylenebilir.[24]

Ehl-i sünnet tabirini ilk kullananlardan birisi olan **Hasan-ı Basrî** (110/728), önceki Müslümanların sabırla sünnete tâbi olup, ehl-i bidatin yolundan gitmeme hususiyetlerine dikkat çekerek devrindeki Müslümanlara hayatları boyunca sünnete bağlı kalmalarını tavsiye etmiştir.[25] **Muhammed b. Sîrîn**: "Şu ilim dindir. Dininizi kimden öğrendiğinize iyi bakın" diyerek fitnelerin çıkıp, bidatlerin çoğalmasından sonra insanlara olan güven zayıfladığına ve aktarılan bilgilerin kimden alındığının önemli hale geldiğine dikkat çekmiştir. İbn Sîrîn, fitne meydana geldikten sonra insanların Ehl-i sünnetin hadislerini kabul edip aldıklarını, ehl-i bidatin hadislerini ise reddettiklerini söylemektedir.[26] Bu ifadelerden tâbiîn devirde Ehl-i sünnetin Müslümanların

---

24 Fığlalı**, Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, 53. Benzer ifade için bkz: ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **Sünen**, "Mukaddime 23', Kahire 2000, I, 68.

25 ed-Dârimî, **Sünen**, "Mukaddime 23', I, 68.

26 Müslim, "Mukaddime I".

büyük itimadını kazandığını, ehl-i bidate ise güvenilmediği anlamaktayız.

İmam-ı Âzam Ebû Hanife (r.h.) ise sıfatlar konusunu anlatırken: “Allah Teâlâ mahlukatın sıfatları ile vasıflanmaz, gazap ve rıza Allah’ın sıfatlarındandır, fakat keyfiyeti bilinmez, Ehl-i sünnet ve’l-cemâatin görüşü budur” diyerek “*Ehlü’s-sünneti ve’l-cemâat*” ıstılahını doğru görüş sahipleri mânasına gelecek şekilde kullanır.[27]

Süfyan es-Sevrî (161/ 777) bidat görüşlerin ortaya çıkmasından sonra kurtuluş için temel esasları sırlarken “Ehl-i sünnet ve’l-cemâat” ifadesini aynen kullanır. Süfyan es-Sevrî, cuma ve bayram namazlarının her imamın arkasında kılınmasını gerekli görürken, diğer namazlar konusunda “sen muhayyersin, kendisine güvenilen ve Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’ten olduğunu bildiğin imamların arkasında namaz kıl”[28] diyerek Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’in önemine dikkat çekmiştir.

İslam ülkesinde çıkan fitne ve kargaşalardan sonra bir kısım insanlar Müslüman cemâatin genelinin sahip olduğu inanç esaslarından ayrılmaya ve dînî hususlarda yeni görüş ve düşüncelere (bidatler) sahip olmaya başladılar. Bu devrede Resûlullah (s.a.v.) ve sahâbenin sünnetine bağlılığa vurgu yapılması, bidatlerin dalâlete götürdüğüne ve kurtuluşun sünnette oluğuna dikkat çekilmesi, “Ehl-i sünnet ve’l-cemâat” ifadesinin bir ıstılah haline gelip yaygın olarak kullanılmasını sağlamıştır.

Eş’ârî, ashâbü’l-hadis ve ehlü’s-sünne, ehlü’s-sünne ve’l hadis, ehlü’s-sünne ve’l-istikâme, tabirlerine yer verdiği gibi Ehl-i sünnet ve’l cemâat tâbirini de kullanarak onların görüşlerini açıklamıştır.[29]

27 İmam-ı Âzam, **el-Fıkhu’l ebsat**, s. 63;

28 el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen b. Mensur, **Şerhu-usûli-İtikâdu Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâa**, Beyrut 2007, s. 88.

29 **Makâlât**, I, 345, 351; II, 163, 165, 166.

Ehl-i sünnet ve'l cemâat akîdesine bağlı kalan Müslümanlar tarih boyunca Resûlullâh'tan (s.a.v.) sonra Kurân ve Sünnetin yanında sahâbeyi de kendine örnek alarak İslâm'ın ruhuna uygun bir yol tâkip etmiştir. **İmam Eş'arî** *el-İbâne* adlı eserinde "**Ehlü'l-hak ve's-sünne**" başlığı altında: "*Biz yolumuzda Allah'ın kitabı, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in(s.a.v.) sünneti ile sahâbe, tâbiîn ve hadis imamlarından rivayet olunan hususlara bağlıyız*" diyerek Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'in temel esaslarını sıralamıştır.[30]

Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'in diğer imâmı **Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî,** yazmış olduğu tefsirine *Te'vîlât'ü ehli's-sünne*[31] ismini vererek, Ehl-i sünnet'in kâidelerini âyetlerle ortaya koymuştur. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*[32] adlı eserinde ise Ehl-i sünnet ve'l-cemaât esaslarını geniş olarak izah edip, bid'at ve dalâlet fırkalarının iddialarına cevaplar vererek Mâtürîdî ekolünün kelâmını oluşturmuştur.

Hakim es-Semerkandî (342/953) *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eserinin başlarında; "Müminlere gerekli olan İslam cemâatinde ayrılmamalarıdır" dedikten sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Benim ümmetim dalâlet üzere toplanmaz*"[33] hadisini zikreder. Hakim es-Semerkandî, cemâati muhafaza etmenin sünnetin hükümlerinden olduğunu sünneti muhafaza etmenin ise farz olduğunu söyleyip, bunlara riayet etmeyenin dalâlete giden bir bidatçi olduğunu açıklar.[34]

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in rey ve hadis mensuplarından oluştuğunu belirterek fıkıhçıların, hadisçile-

---

30 Eş'arî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, s.34.

31 Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed **Te'vîlât'ü ehli's-sünne**, Selim Ağa Ktb. No: 40.,

32 İmam Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, (nşr. Fethullah Huleyf); İskenderiye, ts

33 Tirmizî, "Fiten", 7; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; İbn Mâce, "Fiten", 8; İbn Hanbel, **Müsned**, V, 145; Dârimî, "Mukaddime", 8.

34 es-Semerkandî, Hakim Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, **es-Sevâdü'l-a'zam**, İstanbul ts., s. 6,

rin, kırâat âlimlerinin ve ehl-i hadis kelamcılarının bu mezhepten olduklarını ifade ederek, bunların temel itikâdî konularda (usûlü'd-dîn) ittifak ettiklerini söylemektedir. Bağdâdî, Ehl-i sünnet'in, imân esaslarına bidat karıştırmamasına dikkat çekerek, büyük müçtehitlerden Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe, Evzâî, Sevrî'nin ve bunları takip edenler ile Ehl-i zâhir'in Fırka-ı Nâciye ve ümmetin büyük çoğunluğu (sevâd-ı a'zam) olarak Ehl-i sünnet ve'l cemaât'i oluşturduklarını açıklamaktadır.[35]

Ebu Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), "**De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın**"[36] âyetini delil getirerek, kulun Hz. Muhammed'e (s.a.v.) tâbi olmasının Allah'ın onu sevmesine sebep olacağını belirttikten sonra, İslam fırkaları içersinde Hz. Peygamberin sünnetine en çok ve en mükemmel mânada tâbi olanların Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mensupları olduğunu ve sünnete olan bu bağlılıklarından dolayı bu insanlara ashâbu'l-hadis ve Ehlü's-sünnet ve'l-cemâat isminin verildiğini açıklamaktadır.

İsferâyîni, Resûlullâh ve sahâbenin sünnetine devamlı sahip çıkıp, onları nakleden Müslümanlar için Ehl-i sünnet tâbirinin kullanıldığını ifade ederek, sahâbeyi kötüleyen Havâric ve Şia ile kaderi inkar eden Mu'tezile'nin sahâbenin yolundan giden kimselerden olmayacağını söyler. İsferâyîni bu fırkaların icmâyı delil kabul etmemeleri sebebi ile de **Fırka-i nâciye** olarak ifade edilen "cemâat"ten olamayacağına dikkat çeker. O, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in, Allah'ın Kitabını, Resûlullâh'ın (s.a.v.) Sünnetini, ümmetin icmâını ve kıyası, amelî konularda şer'î delil olarak kullandıklarını, diğer fırkaların ise bunlardan birisini reddettiklerini söyleyerek, ehl-i necât olmak için bu esasların hepsinin kabulünün gerekli olduğunu belirtir.[37]

35 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 27.

36 Âl-i imran 3/31

37 el-İsferâyînî, **et-Tebsîr fi'd-dîn,** s. 185-6.

Bağdâdî, tarih içersinde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in esaslarını kabul eden Müslümanları 8 kısım olarak şu şekilde sıralamaktadır:

1-Bid'at ve dalâlete düşen görüş sahiplerinden (Râfiziyye, Hâriciye, vb.) uzak duran kelamcılar.

2-Amelde dört büyük mezhep imamları ve onların yolundan gidenler ile Sevrî, Evzâî, İbn Ebî Leyla gibi fıkıhçılar.

3-Ehl-i bidat ve dalâletin görüşlerinden etkilenmeyen hadisçiler.

4- Kaderiyye, Râfiziyye ve Havâric gibi bid'at sahiplerinin görüşlerinden uzak duran sarf, nahiv ve edebiyat âlimleri.

5-Ehl-i sünnet mezhebine uygun olarak tefsir yapan müfessirler ile kırâat âlimleri.

6-Hadis ve fıkıh âlimlerini yolundan giden ehl-i tasavvuf.

7-Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden ayrılmayan Müslüman mücâhidler.

8-Ehl-i sünnet'in esaslarının hâkim olduğu beldelerde yaşayan Müslümanlar.[38]

Bidat fırkalar ise; özellikle imâmet, şefaat, Allah'ın âhirette görülmesi ve kabir suâli gibi konuları kabulde veya izahta Sünneti ve sahâbenin görüşlerini geriye bırakıp, aklı ön plana çıkarmalarından dolayı İslam cemâatinin çoğunluğundan ayrılmalarının neticesinde kendileri Ehl-i bidat olarak isimlendirilmiş ve Ehl-i sünnetin karşısında yer almışlardır.

Hz. Peygamberin sünnetinden ve İslâm cemâatinden ayrılan Havâric, Şîa, Kaderiyye, Cebriye ve Mu'tezile gibi bid'at fırkaların görüşlerini âyetlerle desteklemeye çalıştıkları bir ortamda, İslâm toplumunun ekseriyetinin Kur'an ve Sünnete gereken değeri verip onu muhafaza etmesi, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in esaslarının

---

38 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 313-8.

oluşmasını sağlamıştır. Kurân'ın yanlış anlaşılmaması için Sünnet, Sünnetin doğru anlaşılması için de ashâb-ı kirâm önemli olduğu için Müslümanların büyük çoğunluğunun itikatta mezhebi "**Ehl-i sünnet ve'l-cemâat**" ismiyle ifadesini bulmuştur.

Sahâbe arasında çıkan bir takım ihtilaflardan veya çeşitli sebeplerden dolayı Hâricîler, Şiîler ve Mu'tezile'den bazısı, sahâbenin ileri gelenlerine veya bir kısmına dil uzatmışlar, ve onlara fâsıklık veya bir takım kötü sıfatlar vererek[39] Sünnet ve cemâate mensup olmaktan mahrum kalmışlardır.

İslâmî konularda ve Kurânı anlamada aklı öne çıkaran ve kaderi inkar eden Mu'tezile, insana irade hürriyeti tanımayan Cebriye'nin sünnet ehli olması mümkün değildir. Aynı şekilde daha sonradan oluşturdukları imâmet nazariyesi ile İslâm toplumunun büyük çoğunluğundan farklı bir Kurân ve Sünnet anlayışı oluşturan Şiî fırkaların Ehl-i sünnet ve'l-cemaât teriminin ifade ettiği mânânın içinde kalması, özellikle de "el-Cemâat"ten olması mümkün değildir.

İslâm'ın ana yolundan ayrılanlara karşı büyük mücadele veren sahâbe, meydana gelen bir kısım anlaşmazlıklarda cemâatle beraber olmak ve Müslümanları birlik içinde tutmak için büyük hassasiyet göstermiştir.

Hz. Ali'nin *"kardeşlerimiz bize isyan ettiler"* sözü kendisine karşı savaşan Müslümanların işledikleri günahlardan dolayı küfre gitmediklerini beyan etmekte ve günahlarından dolayı müminlerin imândan çıktığını söyleyen Hâricîlere ve günah işleyen Müslümanları imândan çıkaran ancak küfre de nispet etmeyip, ikisinin arasında bir yerde bırakan Mu'tezile'ye cevap niteliği taşımakta idi.[40] Hz. Ali bu cevabı ile günahlarından dolayı Müslümanları

39 Bağdâdî, **a.g.e.**, s.119-20; Şehristânî, **el-Milel**, I, 63.
40 İmam-ı Âzam, **er-Risâle**, s. 83; Bâkıllânî, e**t-Temhîd**, s. 556-7; Nesefî, **Tebsıratu'l-edille,** II, 888-9.

dışlamadan, onları İslam cemâatinin içinde tutmayı hedeflemekte ve Resûlullah (s.a.v.) devrinde ortaya konulan esasların sürekliliğini ifade etmekte idi.

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kelimeleri ile öncelikle Resûlullâh'ın (s.a.v.) sünneti ve sahâbenin ortaya koyduğu dînî değerlerin muhafazası hedeflenmiştir. Bu değerler daha sonraki Müslümanlar için de dünya ve ahret saadetinin genel esasları olarak kabul edilmiştir.

Buraya kadar yaptığımız izahlardan bir ıstılah olarak Ehl-i sünnet ve'l- cemâat'in şu esasları ihtiva ettiği görülmektedir:

I. İslâm'ın anlaşılmasında ve uygulanmasında Kur'an'dan sonra Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sünnetini esas almak.

II. Sünnette ilave olarak sahâbenin görüş ve uygulamalarına bağlı kalınarak, onları hayırla anmak ve aralarında meydana gelen anlaşmazlıklar sebebiyle sahâbeyi kötülemekten uzak durmak. Ashâb-ı kiram arasındaki görüş ayrılıklarını ictihâdî bir farklılık şeklinde değerlendirip, ilk dört halifenin hilâfetini ve halife olma şekillerini meşru görmek.

III. Kitap ve Sünnetten sonra icmâ ve kıyası, şer'î birer delil olarak kabul etmek.

IV. Sübjektif görüşleri dikkate almayıp dînî konularda bir veya bir kaç kişinin değil özellikle ilk Müslümanların ekseriyetinin görüşünü esas alıp, ümmetin çoğunluğu ile yani cemâatle beraber olmak.

b) Fırka-i Nâciye

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat tabiri ile beraber kullanılan bir terim de "Fırka-i nâciye"dir. Resûlullâh'tan değişik şekillerde rivayet edilen ve üzerinde âlimler tarafından birçok yorumlar yapılan, Ümmet-i Muhammed'in yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve bunlar-

dan birinin kurtulacağını (Fırka-i Nâciye) beyan eden hadisinde[41] geçen "**yetmiş üç**" rakamını Sünnî kelâmcılar, daha çok kesretten kinâye veya temel ihtilaf noktaları şeklinde anlamışlardır. Ehl-i sünnet âlimleri "Fırka-ı Nâciye"nin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat olduğunu belirtip, sahabeyi reddeden ve ondan yüz çevirenlerin, onları tekfir edip kötüleyenlerin (Rafızîler Havâric, Kaderiyye ve diğerleri) kurtulan fırka olamayacaklarını söylemişlerdir.[42] Zira hadis-i şerîfin devamında belirtildiği şekilde, "*Kurtulan fırka kimdir diye*?" sorulunca Resûlullâh (s.a.v.): "***Benim ve ashâbımın yolunda olanlardır***" buyurarak kurtuluş için kendi sünnetine riayeti yeterli görmeyip, ashâbın yolunu da takip etmenin gerekli olduğunu belirtmiştir.

Sünnet-i nebevî'de bulunmayan veya ihtilaf konusu olan bir meselede ashâb-ı kiram, müracaât kaynağı olarak gösterilmiştir. Bu husus bir başka hadîste de şöyle ifade edilmiştir: "**...Sizden kim benden sonra yaşarsa şiddetli ihtilaflar görecektir. Öyle ise benim sünnetim ile râşid ve hidâyet üzere olan halifelerin sünnetine bağlanınız. Sünnete sımsıkı sarılınız. Sizleri sonradan çıkan bid'atlerden sakındırırım. Çünkü her bid'at dalalettir**."[43] Resûlullâh (s.a.v.), ihtilaflardan kurtulmak için kendi sünneti ile râşid ve hidayet üzere olan halîfelerin sünnetine tâbi olunmasını ve bidatlerden kaçınılmasını istemiştir.

Hadislerde Resûlullâh'ın, Müslümanlardan kendi sünnetinin yanında hidayet üzere olan raşid halifelerin sünnetine de bağlı kalmalarını istemesi, İslâm cemâatinin birlik ve düzenin sağlanmasında ve huzurun devamında önemli bir faktör olmuştur.

---

41 Ebû Dâvûd, "es-Sünnet", 1, 2; Tirmizî, "İmân"18; Dârimî, "es-Siyer"74; İbn Mâce, "el-Fiten"17; İbn Hanbel, **Müsned,** II, 1331.

42 Bağdâdî, **a.g.e.,** s. 26; el-İsferâyîni, **et-Tebsîr fi'd-dîn**, s. 185; Şehristânî, **el-Milel,** I, 20; Pezdevi, **Usûlü'd-dîn**, 245.

43 Tirmizî, "İlim"16; Ebû Dâvûd, "Sünnet"8; İbn Mâce, "Mukaddime"6; İbn Hanbel, **Müsned**, IV,174.

Bu açıklamalardan, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in "**Sırât-ı müstakîm**" olduğu anlaşılmaktadır. Cenâb-ı Hak, insanlara Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği dosdoğru yolu (es-Sırâtü'l-müstakîm) tâkip etmelerini emretmiş ve bu yoldan ayrılıp, çıkmaz sokaklara, eğri büğrü yollara sapmalarını yasaklamıştır. "**İşte benim dosdoğru yolum (Sırât-ı Müstakîm) budur. Başka yollara tâbi olmayın, Allah'ın yolundan ayrılırsınız**"[44] denilerek kişiyi en doğru şekilde, düz ve kısa yoldan, kolayca Allah'a ve cennetine götürecek tek yolun "Sırât-ı müstakîm" olduğu beyan edilmiştir.[45]

Resûlullâh (s.a.v.) yukarıdaki âyetleri tefsir etmek için düz bir çizgi çizerek "*bu rüşt yoludur*" buyurmuştur. Bu çizginin sağından ve solundan birçok çizgiler daha yapmış ve "*bunlar bir takım ayrılan yollardır ki, her birinde bir şeytan vardır, ona çağırır,*"dedikten sonra bu âyeti okumuştur.[46] Bu itibarla Sırât-ı müstakîm olan Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ve ashâbının sünnetine bağlı kalınmasını vazgeçilmez bir esas kabul etmiş ve sünnete ters olan bid'atlerden uzak durulmasına büyük önem vermiştir.

44 el-En'âm, 6/153.

45 Diğer ayetler için bkz: el-Fâtiha 1/ 6; Âl-i İmrân 3/51, 101; el-En'âm 6/126, el-Müminûn 23/73

46 Buhârî, "Rikâk", 4; Tirmizı, "Kıyâmet", 22; İbn Mâce, "Mukaddime", 1, İbn Hanbel, **Müsned,** I, 293, 316; Dârimî, "Mukaddime", 33.

EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMÂAT MEZHEBİ

Ashâb-ı Kirâm ve Tabiîn, bid'at fırkaların yanlışlıklarını ortaya koymada kararlı bir yol izlemişleridir. **Hz. Ali**'nin Hâricîlere karşı mücadelesinin yanında; Kaderiyye ile irade, istitaât ve kader konularını tartışması, **Abdullah b. Ömer**'in ve **Abdullah b. Abbas**'ın, Kaderiyye'nin kurucusu **Ma'bed el Cühenî**'nin görüşlerinden uzak kalınmasında örnek olması[47] zikredebileceğimiz önemli misallerdir. Tâbiînden **Ömer b. Abdülaziz** (101/720) ve **Hasan ı-Basrî** (110/728) Kaderiyye'ye reddiye yazmıştır. Hasan ı-Basrî'nin Emevî halifesi **Abdülmelik b. Mervan**'a kader hakkında yazığı risâlenin[48] bugün elimizde olması, onun orijinal görüşlerinden istifade edebilmemiz için büyük bir fırsattır. **Ca'fer'i Sâdık**'ın (148/765) Kaderiyye, Havâric ve Rafızîlerin fikirlerini reddettiğini bunlarla alakalı risâleler yazdığı bilinmektedir[49].

Sahâbe devrinin sonlarına doğru İslâm ülkesinde meydana gelen siyasî olaylar neticesinde Müslümanlar arasında çıkan kargaşa ortamında karşılaşılan meselelere selef tarafından verilen cevaplar; Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülüne temel oluşturmuştur. Kuran ve Sünnet çerçevesinde Müslüman iki fırkadan ölen ve

47 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 363; İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s. 81; Gölcük, Şerafeddîn-Toprak, Süleyman, **Kelâm**, s. 32; Konya 1988;

48 **Risâletü-Hasani'l-Basrî ile'l-Emîr Abdilmelik b. Mervan**, Süleymâniye Ktp. Ayasofya, No: 3998.

49 Bağdâdî, **a.g.e,** s. 363;

öldürene nasıl dînî bir hüküm verileceği konusu ile imân-amel-küfür kavramlarının muhtevasını ve bunlar arsındaki ilişkiyi anlama ve açıklama çabalarının Ehl-i sünnet akâidinin teşekkülüne önemli katkı sağladığı görülmektedir.

Sahâbe ve Tâbiînîn ileri gelenlerinden oluşan selef ulemâsının Havâric, Mu'tezile ve Rafıziyye gibi bid'at fırkalarının yanlış görüşlerine karşı koymalarıyla devam eden sünnet ve cemaât ehlinin faâliyetleri, fıkıhçılar olarak bilinen müctehid imamlar, özellikle de **İmam-ı Âzam** tarafında belirli bir temele oturtularak yeni bir metotla incelenmesi, Ehl-i sünnet kelâmının önünü açmıştır.[50]

Ehl-i hadis kelâmcıları olarak bilinen **Abdullah b. Küllâb el-Basrî**, **Haris el-Muhâsibî** ve **Ebu'l-Abbas el-Kalânisî,** ise selef ile Ehl-i sünnet kelâmcılar arasında bulunan geçiş devresinin âlimleri olarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kelâmının oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.

Sahâbe devrinden itibaren âlimlerin gayretleri ile oluşturulan ve Müslümanların büyük çoğunluğu tarafında benimsenen itikâdî esaslar, **İmam Mâtürîdî** ve **Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî** tarafından sistemleştirilerek geliştirilmiştir. Buu iki imamın önderliğinde Ehl-i sünnet ve'l-cemaât kelâmı müesseseleştirilerek, Müslümanların büyük ekseriyetinin İslâm'ın ruhuna uygun itikat sahibi olmalarına imkan sağlanmıştır.

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat, **İmam Mâtürîdî** ve **Eş'ârî**'den itibaren **Mâtürîdiyye** ve **Eş'ariyye** olmak üzere iki koldan gelişip yayılarak Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir.

---

50 İmam-ı Âzam, **el-Fıkhu'l ebsat**, s. 63;

a) Mâtürîdiyye

1- İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (r.h.)

Bugün **Özbekistan** sınırları içinde bulunan **Semerkant**'a bağlı **Mâtürîd** köyüne nispetle Mâtürîdî lakabını alan **Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed** (333/944), Ehl-i sünnet ve'l-cemaât mezhebinin **Mâtürîdiyye** kolunun kurucusudur. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte hocası **Muhammed b. Mukâtil er-Râzî**'nin 248(862) yılında vefat etmesinden hareketle III. (IX) asrın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve bir asra yakın yaşadığı tahmin edilmektedir.[51]

Ebu Hanîfe'nin yolunu tâkip eden Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî âlimlerden özellikle de **Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî** ve **Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî** (268/881) gibi zâtlardan ders alarak[52] yetişen İmam Mâtürîdî, İmam-ı Âzam'ın ortaya koyduğu İslam itikâdının esaslarını âyetlerden deliller getirerek sağlamlaştırmasının yanında, aklî deliller ile de onları izah edip desteklemiştir. O, oluşturduğu sistemli görüşleriyle Ehl-i sünnet ve'l-cemaât'in iki imamından biri olmuştur. Onun itikâdî konuların açıklanmasında ortaya koyduğu yeni usûl ve esasların yanında bidat görüşlerle mücadeledeki başarısıyla ve yaptığı tahlil ve istidlaller ile müstakil bir mezhebin kurucusu olarak kelâm ilminde yüksek bir mevkie sahip olduğu görülür.

Mâtürîdî'nin görüşlerinin yayılmasında, özellikle **Hakim es-Semerkandî**'nin önemli hizmetleri oldu. Ayrıca **Hakim es-Semerkandî** ile olan sıkı ilişkisinden dolayı İmam Mâtürîdî'nin tasavvufla da yakın alakasının bulunduğu düşünülmektedir. Nitekim **Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî**, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkandî Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in başkanlarından olup, kendisinden bir

---

51 Özen, Şükrü; "**Mâtürîdî**", DİA, XXIIX, 146.

52 Yeprem, M. Saim, **İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, İstanbul, 1997, s. 254,

çok kerametler anlatılmıştır"[53] diyerek onun tasavvufla olan ilişkisine işaret eder. Nesefî de Semerkant bölgesindeki sûfiyyenin çoğunun Mâtürîdî mezhebinden olduğunu **Kelabâzî**'nin de bunlar arasında yer aldığını belirtmektedir.[54]

Kelâbâzî'nin eserinde yer verdiği açıklamalara bakıldığında[55] bir çok mutasavvıfın akâid konusunda Mâtürdî'nin yolundan gittiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla İmam Mâtürîdî' Mâverâünnehir mutasavvıflarına da itikâdî konularda önderlik ederek[56], ehl-i tasavvufun Sünnî akideye sahip olmasına yardımcı olmuştur.

Mâtürîdî'nin kelâma dair görüşlerini temel kabul ederek *Tebsıratü'l-edille* adlı eseri yazan **Ebü'l-Mûîn en-Nesefî**'nin Mâtürîdiyye mezhebinin tanınmasında ve öğretilmesinde büyük gayreti olmuştur. Nesefî, Mâtürîdî'nin Mutezile ve Şîa gibi bidat fırkalarla en güzel şekilde mücadele ettiğini belirttikten sonra onun kitaplarını inceleyenlerin onun delillerden hüküm çıkarmadaki başarısını ve dînî konuları anlamadaki üstünlüğünü göreceğini söylemektedir.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân veya *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* adlı dirayet tefsirinde yaptığı izahlardan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin, fıkıhta da büyük bir otorite ve özellikle de Hanefî fıkhının inceliklerine vâkıf büyük bir âlim olduğu anlaşılır. O tefsirinin bir çok yerinde İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi hürmetle anarak Hanefî mezhebin görüşlerini esaslı bir şeklide açıklar.

Kelâm ilminden başka tefsir ve fıkıhta da ortaya koyduğu esaslarla sonraki âlimlerin bir çoklarına tesir eden ve kendi ekolünü geliştirerek, örnek bir imam olan İmam Mâtürîdî'nin, tarih içersinde ilmî çevreler tarafından layık olduğu şekilde tanındığı ve gereken itibarı gördüğü söylenemez.

---

53 **Usûlü'd-dîn,** s. 3.

54 **Tebsıratu'l-edille,** II, 360

55 el-Kelâbâzî, Ebû Bekir, **et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf**, Kahire 1992, s.45-99.

56 Nesefî,**-a.g.e.,** II, 360.

Mâtürîdî, Mutezile'yi şiddetle tenkit etmekle birlikte sadece nakli esas alan selefin takip ettiği yolun da yetersiz kaldığını görmesinden dolayı akâide dair bazı konuları aklî delilerle de desteleyerek Ehl-i sünnet kelâmını teşekkül ettirmiştir. Mâtürîdî akla gereğinden fazla yetki vermemiş ve akâid konularının tespitinde nakli esas alarak Mutezile'nin akla gereğinden fazla önem vererek ortaya koyduğu görüşleri tenkit etmiş, yeri geldiğinde ise naslarda zikredilen hususları her hangi bir yorum yapmaksızın kabulünü tercih etmiştir.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın haberî sıfatları konusunda varit olan müteşâbih lafızları yorumlamaktan uzak durarak; "*Bu lafızları başka mânalara da ihtimali olduğundan kesin olarak şu mânaya gelir diye tevil etmeyiz. Bunların mânalarının mahlukata benzemediğini belirtir, Allah'ın murat ettiği şeye imân ederiz*"[57] diyerek teşbihten uzaklaşır ancak, bu konuda akla da bir vazife yüklemez.

İmam Mâtürîdî, tefsirinde müteşâbih lafızlardan olan "**istivâ**" kelimesini açıklarken, önceki bazı âlimlerin bu konudaki tevillerini yer verdikten sonra **İstivâ**nın "**O'nun benzeri hiçbir şey yoktur**"[58] âyeti doğrultusunda anlaşılması gerektiğini belirtir. Mâtürîdî bu görüşü ile müteşâbih lafızların muhkem âyetlerde ifadesini bulan esaslara göre tevil edilebileceğine işaret etmektedir. O, Hz. Allah'ın fiil veya sıfatları konusunda mahlukata benzemediği hususunda ittifak bulunduğunu dolayısıyla, buna benzer lafızların mahlukata kullanılmasının neticesinde anlaşılan mânanın, Hz. Allah'a nispet edilmesinin doğru olmadığını söyler. Mâtürîdî, müteşâbih lafızların Hz. Allah'ın ilahlığına layık mânalarda kullanılması gerektiğine dikkat çektikten sonra, "*Bu mânalar bize açıklanmadığı için, Hz. Allah'ın katında murat olunan mânaya*

57 **Kitâbü't-Tevhîd,** s.75

58 eş-Şûra 42/11

teslim olmak gerekir” diyerek mesele hakkında fazla yorum yapmaktan kaçınır.[59]

Mâtürîdî, bazı itikâdî hususlarda selef gibi hareket ederek yorum yapmaktan çekinmiş, naslarda belirtildiği şekliyle ve olduğu gibi onları kabul etmeyi tercih etmiştir.. Bununla birlikte o, yeri geldiğinde itikâdî konuları akıl ile destekleyerek bu hususta akla hiç yer vermeyen seleften ayrılmıştır.[60] Mâtürîdî geliştirdiği yeni usûl ve metot ile bir taraftan bidat fırkalara karşı etkili bir mücadele yapmış, diğer taraftan da Ehl-i sünnet kelâmının sağlam ve etkili bir zeminde teşekkül etmesini sağlamıştır.

İmam Mâtürîdî’nin Ehl-i sünnet ve’l-cemaât akâidini topladığı *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserinde ortaya koyduğu esaslar ve bunlara yüzlerce âyeti delil getirmesini itikâdî konularla alakalı yazılan diğer eserlerde görmek mümkün değildir.

Kitâbü’t-Tevhîd’in muhtevasına ve konularına bakıldığında Mâtürîdî’nin, Eş’arî’ye kıyasla Ehl-i sünnet ve’l-cemâat’in görüşlerin daha sistemli ve geniş olarak incelediği görülür. Zira Eş’arî’nin bir çok eserinin olduğu belirtilse de bu gün istifade imkanı bulduğumuz *el-Lüma*[61] veya *el-İbâne*’de sınırlı sayıda itikâdî konulara yer verilmekte ve kısa açıklamalarla konular bitirilmektedir. Bu itibarla söz konusu eserler hacim itibari ile *Kitâbü’t-Tevhîd*’e göre çok küçük kalmaktadır.

2- İmam Mâtürîdî’nin Eserleri ve Tesiri

İmam Mâtürîdî’yi onun derslerinden feyz alan; el-Hakim es-Semerkandî, Ebu’l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüğfenî (345/956) ve Ebû Muhammed Abdülkerim b. Mûsâ el-Pezdevî (390/1000) gibi zâtlar başta bir çok âlim tâkip etmiştir.

59 **Te’vîlâtü Ehli’s-sünne**, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004, II, 242,.

60 Bu konuda geniş bilgi için bkz; Ak, Ahmet, **Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik**, (Basılmamış doktora tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2006, s. 98 vd.

61 Eş’arî, **Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’,** Kahire ts.

Mâverâünnehir bölgesinde gelişen Mâtürîdiyye daha çok Türkler arasında yayılmış, amelde Hanefî mezhebine mensup olan Müslümanlar itikatta genellikle Mâtürîdiyye mezhebini benimsemişlerdir. Mâtürîdiyye özelikle Türklerin batıya doğru göç etmesiyle birlikte diğer İslam coğrafyasında Müslümanlar arasında kabul görmüş ve Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in bir kolu olarak insanların İslam itikâdına uygun inanç sahibi olmalarında ve bidat görüşlerle mücadelede büyük bir vazifeyi yüklenmiştir.

Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in diğer kolu olan Eş'ariyye'ye nispetle İslam dünyasında daha az meşhur olduğu anlaşılan Mâtürîdiyye'nin Bağdat'a uzak bir bölgede gelişmesinin bunda etkili olduğu söylenebilir. Zira Bağdat, hilâfet merkezi olmanın yanında, çok eskiden beri değişik kültürlerin çakıştığı ve bunun neticesi olarak da ilmî tartışmaların ve fâaliyetlerin yoğun olarak gerçekleştirildiği bir şehirdi. Aynı zamanda Bağdat, İslam'ın mukaddes beldeleri Mekke ve Medine'ye daha yakın, başta Mutezile ve Hâriciler olmak üzere ortaya çıkan bidat fırkaların gelişip yayıldığı bir bölgenin de merkezinde olmakla, bidat görüşlerle mücadele etmek için daha çok gayret gösterilmesini zorunlu kılan bir belde konumunda idi.

Mâverâünnehir bölgesinde ise Müslümanlar fikrî ihtilaflardan ve bidat görüşlerden uzak yaşayarak ve vakitlerini daha çok İslam'ı ulaşmadığı beldelere götürmekle geçiriyorlardı. Zaman zaman Çin ve Moğol işgâli ile de karşı karşıya kalan bu bölgenin Müslümanları, İslam'ın özü niteliğindeki ihlası elde etmek için vakitlerini bir kısmını tasavvuf ve tarikat fâaliyetlerine ayırdıklarından itikâdî konularla yoğun olarak meşgul olmayı ihtiyaç görmemiş olabilirler. Zira kendisinin güçlü bir imâna sahip olduğunu düşünen ve itikâdî konularda bir şüphesi olmayan bir Müslümanın bütün imkanlarını İslam'ın amelî konularını daha iyi yaşamak için kullanması daha güzel olan bir davranıştır.

Mâtürîdiyye'nin ve bu ekole ait eserlerin çok fazla meşhur olmamasında Mâverâünnehir bölgesindeki âlimlerin İmam Mâtürîdî'den oldukça istifade etmelerine rağmen ilk dönemlerde Mâtürîdiyye mezhebinden çok "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" ifadesini kullanmalarının ve Mâtürîdî'yi de bu mezhebin imamlarından birisi görmelerinin de etkisi olabilir. Nitekim **Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî** *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'den "*Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in başkanlarından birisi*" olarak bahsetmekte,[62] onun görüşlerini ayrıca belirterek ona büyük önem vermektedir.

Tarih içersinde Müslümanlar amelde mezheplerde olduğu gibi itikâdî mezheplerde bir ayrıma gitmemiş, Mâtürîdiyye olsun Eş'ariyye olsun her ikisi de Ehl-i sünnet ve'l-cemâat kabul edilmiştir. Ehl-i sünnet ve'l-cemâat ise fırka-i nâciye olarak değerlendirilmiş bunun dışında kalanlar da bidat veya dalâlet fırkası olarak görülmüştür.

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in iki kolu arasındaki sıkı ilişkide kendi aralarında ciddî bir ihtilafın ve farklılığın olmamasının büyük tesiri olmuştur. Mâtürîdî ekolüne mensup âlimlerin eseleri Eş'ariyye mensuplarınca veya Eş'arî âlimlerin eserleri Mâtürîdîlerce okunmuş, okutulmuş ve bu konuda bir mezhep taassubuna gidilmemiştir. Meşhur Mâtürîdiyye'ye mensup **Pezdevî**'nin Eş'arî'nin bazı görüşlerini tenkit etmekle birlikte onun eserlerinin okunmasını tavsiye etmesi[63] bu iki mezhebe mensup Müslümanlar aralarında ciddî bir ihtilafın olmadığının örneğidir.

3- Mâtürîdiyye Mezhebinin Önemli Kaynakları

Mâtürîdiyye mezhebine mensup âlimler tarafından tarih boyunca yüzlerce eser yazıldığı bilinmekle birlikte bu eserlerden araştırmamız esnasında kendilerinden istifade imkanı bulduğumuz temel kaynaklar şunlardır:

62 Pezdevî, **Usûlü'd-din.**, s. 3, 34, 70, 87, 123.

63 Pezdevî, **Usûlü'd-dîn,** s. 2, 245.

1) **İmam-ı Âzam**'ın, *el-Fıkhu'l-ekber, el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-ebsat, Risâletü Ebi Hanîfe* ve *el-Vasıyye* adlı risaleleri Mâtürîdî kelâmına temel oluşturması açısından en önemli kaynaklardır. *el-Fıkhu'l-ekber*'in bir çok şerhleri bulunmaktadır.[64]

2) **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî**'nin kendisine ait ve bugün matbu olarak bulunan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (Te'vîlâtü'l-Kur'ân) adlı dirayet tefsiri Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin en temel kaynaklarını oluşturmanın yanında, mezhebin imamı Mâtürîdî'nin diğer âlimlerden farklılığını da göstermesi açısından önemlidir.

3) İmam Mâtürîdî ile aynı devirde yaşayan **Hakim es-Semerkandî**'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eseri.

4) İmam Mâtürîdî'nin talebesi Abdülkerim b. Mûsâ b. İsâ'nın torunu **Sadru'l-İslam Muhammed Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî**'nin *Usûlü'd-dîn* adlı kitâbı.

5) Mâtürîdî mezhebinin esaslarının sistemli bir şekilde açıklayan ve mezhebin yayılmasında büyük emeği olan **Ebü'l-Mûîn en-Nesefî**'nin iki cilt halinde basılan *Tebsıratü'l-edille* isimli eseri, İmam Mâtürîdî'nin eserlerinden sonra, Mâtürîdiyye mezhebinin en önemli kaynağını teşkil eder. Nesefî'nin bu eserinde Mâtürîdî'nin elimizde bulunmayan *Makâlât* adlı eserinden geniş nakillerde bulunması bize Mâtürîdî'nin Makâlât'ından da istifade etmememize imkan vermektedir.

6) **Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî**'nin (537/1142) yazdığı "*Metnü'l-akâid*". Bu eser, Müslümanlar arasında çok rağbet görmüş ve bir çok âlim tarafından kendisine şerh yazılmıştır. **Teftâzânî**'nin (791/1389) *Şerhu'l-akâid*'i asırlardan beri İslam medreselerinde temel akaid kitabı olarak okutulmaktadır.

---

64 Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu-kitâbi'l-Fıkhı'l-ekber**, Beyrut 1984; Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm** (nşr.Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949.

7) **Sirâcüddîn Ali b. Osman el-Ûşî**'nin (575/1179) "*Bed'ü'l-Emâlî*" adlı manzum eseri Müslümanlar arasında büyük bir şöhrete sahip olmuştur. Kendisine bir çok şerhler yazılan bu eser **Aliyyü'l-Kârî**'nin *Dav'ü'l-meâlî fî şerhi Bed'i'l-Emâlî* isimli şerhi ile beraber uzun yıllardan beri İslâm eğitimi alan öğrenciler tarafından okunmaktadır.

8) **Nureddin es-Sâbûnî**'ye (580/1184) ait olan "*el-Bidâye fî usûli'd-dîn*".

9) **Kemâleddîn İbnu'l-Hümâm**'ın (861/1457) yazdığı "*el-Musâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhira*".

10) Fatih Sultan Mehmed Han tarafından İstanbul'a ilk defa kâdı olarak tayin edilen **Hızır Bey**'in (863/1458) "*Kasîde-i Nûniyye*" isimli manzum eseri meşhur Mâtürîdî kaynaklarındandır.

11) **Abdullatîf el-Harpûtî**'nin yazdığı "*Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*" adlı eseri Osmanlı Devletinin son zamanlarında kaleme alınan ve yeni ortaya çıkan bir çok fikrî ve felsefî görüşlere ve konulara da temas edilen bir eserdir.

b) Eş'ariyye

1- Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî (r.h.)

Ashâb-ı kiramdan **Ebû Mûsâ el- Eş'arî**'nin soyundan geldiği için ona nispet edilen **Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil,** Ehl- sünnet ve'l-cemâat'in diğer imamı olup kendisini itikatta imam kabul eden Müslümanlara, Eş'arî denilmektedir. İmam Eş'arî, 260/875 yılında Basra'da dünyaya gelmiş üvey babası ve Mu'tezile'nin meşhur âlimlerinden **Ebû Ali el-Cubbâî**'den (303/916) kelâm öğrenmiş ve yaklaşık kırk yaşına kadar Mu'tezile'ye mensup olarak kelâm ile meşgul olduktan sonra Mu'tezile mezhebini terk etmiştir. Bağdat'ta, 324/936 tarihinde vefat edinceye ömrünü Mu'tezile başta olmak üzere bidat fırkaların görüşlerini reddetmeye ve Ehl-i sünnet itikâdının ispat

ve izahına tahsis eden Eş'arî, Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına öncülük ederek Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olmuştur.

Mutezile mezhebinin sayılı âlimlerinden olan Eş'arî'ye, rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) rüyasında ona "*sünnete bağlı kalıp, onu müdâfâa etmesi*" tavsiyesinde bulunur. Ayrıca Eş'arî kelâmî konuları derinlemesine araştırma ve inceleme neticesinde, Mu'tezile'nin bazı esaslarına şüphe ile yaklaşır ve onları tutarlı görmez. Eş'arî, "*kul için en faydalı olanı yaratmanın* (salah-aslah) Allah'a zorunlu olduğu (vücûb alellah)" konusunu hocası ve Mutezilenin önderlerinden Ebû Ali el-Cubbâî ile tartışır. Mutezile, "*kul için en faydalı olanı yaratmanın Allah'a vâcib olduğunu*" iddia etmektedir.

İhve-i selâse (üç kardeş) meselesi diye kelâm kitaplarında meşhur olan bu tartışmada Eş'arî Cubbâî'ye şöyle der:

-Şu üç kardeş hakkında ne dersin? Birisi mümin ve itaatkar olarak, birisi kafir olarak, diğeri de küçükken öldü.

Cubbâî:

-Mümin ve itaatkar olarak ölen birincisi mükafatını almak için cennete gider. Kafir olarak ölen ikincisi cezasını çekmek için cehenneme gider. Küçükken ölene ise ne mükafat ne de ceza vardır.

Eş'arî:

-Küçükken ölen; "Ey Rabbim benim büyüyüp, iman ve itaat edip, cennete gitmeme niye imkan vermedin ve beni niçin küçükken öldürdün" derse (Allah tarafından ne cevap verilir)

Cubbâî:

-Allah derki: "Ben senden daha iyi bilirim. Sen büyümüş olsaydın isyan edip cehennem gidecektin. Senin için en uygun olan küçükken ölmekti (bu itibarla senin için en iyi olanı yaptım ve seni küçükken, mesuliyet çağına gelmeden öldürdüm). "

Eş'arî;

-Bu takdirde kafir olarak ölüp, cehenneme giden ikinci kardeş: "Ey Rabbim, niçin beni küçükken öldürmedin? Sana isyan edip cehenneme gitmezdim" (mademki benin durumumu biliyordun niçin benin için en uygun ve iyi olanı yapmadın) derse Hz. Allah ne cevap verir? deyince, Cubbâî verecek bir cevap bulamaz. Eş'arî; Mu'tezile'nin yanlış ve tutarsız olduğu anlayıp, Cubbâî'yi ve Mu'tezile mezhebini terk eder[65].

Eş'arî, bu hadiseden sonra Basra'da bir Cuma günü minbere çıkarak Mu'tezile'den ayrıldığını ve o zaman ehl-i hadis diye isimlendirilen âlimlerin görüşlerini benimsediğini ilan eder. İlk zamanlarda Mu'tezile'nin aşırı akılcılığına bir tepki olarak, selefin görüşlerine çok sıkı bağlı kalan Eş'arî, daha sonra İbn Küllab el-Basrî gibi ehl-i hadis kelamcılarının yolunu benimseyerek, akla gereği kadar değer verip, Mutezile ve diğer bidat fırkalarının görüşlerini red ile meşgul olur. Tartışmaların yoğun olarak yapıldığı Basra ve Bağdat'ta, geliştirdiği kelâm ile meşhur olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî , Mâtürîdî ile hemen hemen aynı görüşlere sahip olarak Ehl-i sünnetin imamlarından olur.

2- Eş'ariyye'nin Eserleri ve Tesirleri

İmam Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Ehl-i sünnet'in esaslarını zikrederek onlara bağlılığını ifade eder. Bununla birlikte Eş'arî, Ehl-i sünnet ait görüşlerin yanıda Ehl-i bid'at'a ait görüşleri de tarafsız bir şekilde aktarmaktadır. Bu itibarla *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Ehl-i sünnet dışında kalan fikir ve inançlar konusunda bilgi edinmek için önemli bir kaynak niteliğini taşımaktadır.

---

65 Şehristânî, **el-Milel,** I, 106; Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid,** s. 16; Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi,** I, 182; Gölcük-Toprak, **Kelâm**, 39.

Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* ve *el-İbâne an usûli'd-diyâne* isimli kitaplarından Ehl- sünnet'e ait görüşlerini öğrenme imkanına sahibiz. Bununla birlikte bu eserler oldukça kısa olduğundan Eş'arî'nin görüşlerini kendi eserlerinin yanında, Eş'arî' ekolüne mensup ilk âlimlerin eserlerinden öğrenmek mümkün olmaktadır.[66]

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin elimizde bulunan eserlerine bakıldığında ve Ebû Mansur Mâtürîdî'nin eserleri ile karşılaştırıldığında hacimleri oldukça küçük kaldığı ve Eş'arî'nin kelâm kültürü ve terminolojisinin Mâtürîdî'den daha zayıf olduğu görülmektedir.[67]

Eş'ariyye, İmam Eş'arî'den sonra onu takip eden kelâmcılar tarafından sistemleştirilip, geliştirilerek bir mezhep olarak teşekkülü tamamlanmıştır. Eş'arî'nin akâide dair görüşlerinin toplum tarafından benimsenmesinde, **İbn Fûrek** (406/1015) ve **Ebû Bekir Bâkıllânî** (403/1013) gibi kelâmcıların büyük tesiri olmuştur. Özellikle Bâkıllânî'nin *Kitâbu't-Temhid* adlı eseri Eş'arî'nin görüşlerinin geniş olarak izah edildiği değerli bir eserdir

Bâkıllânî'den sonra tarih içersinde bir çok âlimin Eş'arîliğin esaslarını ortaya koyan yüzlerce eser yazdığı bilinmektedir. Eş'arîyye mezhebinin çalışmamız esnasında eserlerinden istifade ettiğimiz diğer meşhur âlimleri şunlardır: **Abdülkâhir el-Bağdâdî** (429/1036), **İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî** (478/1085), **Ebû Hamid el-Gazzâlî** (505/1111), **Abdülkerim Şehristânî** (548/1153), **Fahreddin er-Râzî** (606/1210), **Seyfeddin el-Âmidî** (631/1233), **Adûdüddîn el-Îcî** (657/1355), **Kâdî Beyzavî** (685/1286) ve **Seyyid Şerif el-Curcânî** (816/1413).

Asırlarca İslam Devletine başkentlik yapan, bir çok ilim ve kültürün kaynaştığı ve tartışıldığı Bağdat gibi meşhur bir şehirde

---

66 Bu eserlere örnek: İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire, 2005.

67 Abdülhamid, İrfan, "**Eş'arî**", DİA, XI, 445.

gelişmenin etkisi ile Eş'arîlik, İslam dünyasında hızlı bir şöhrete kavuştu ve önce Irak ve Suriye'de Müslümanlar arasında yayıldı. Özellikle Selçuklu veziri Nizâmulmülk'ün inşa ettiği medreselerde Gazzâlî gibi meşhur âlimlerin müderris olarak görevlendirilmesinden sonra, Eş'arîlik kurumsallaştı. Eş'arîlik, Mısır başta olmak üzere bazı Afrika ülkelerinde yayıldı.

Fıkıhta Şâfiî ve Mâlikî mezhebine mensup olanlar itikatta genellikle Eş'ariyye mezhebinin görüşlerini benimsediler. Hanbelî ve Hanefîlerden az sayıda kimseler Eş'arî'nin görüşlerini kabul etmiştir.

MÂTÜRÎDİYYE VE EŞ'ARİYYE ARASINDAKİ İHTİLAFLAR

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in iki kolunu oluşturan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye arasında esasta bir farklılık bulunmayıp her ikisi de Kur'an ve Sünneti temel alıp, sahâbe ve tâbiînin yolunu tâkip etmişler ve bidat görüşler ile mücadele etmişlerdir. İlgili yerlerde belirttiğimiz şekilde İslâmî konuların anlaşılmasında ve bunların insanlara anlatılmasında akla gereğinden fazla önem veren Mu'tezile'nin karşında selef, naslara sıkı bir şekilde bağlı kalarak tevilden ve bu konularda akla yer vermekten uzak durmuştur.

Bidat fırkaların Müslümanları itikâdî konularda tereddüt ve şüpheye sevk etme gayretlerinin artmasından sonra İmam-ı Âzam'ın öncülük ettiği bazı âlimler selefin tavrının bidat düşüncelerle mücadelede yetersiz kaldığını görmüşlerdir.

Seleften sonraki âlimler, İslâm'ın itikat esaslarının nakil esas alınarak ortaya konulmasının yanında aklî deliller ile kuvvetlendirme yolunu gitmişlerdir. Bunları tâkip eden ehl-i hadis kelâmcılarından sonra İmam Mâtürîdî ve Eş'arî ayrı ayrı bölgelerde yaşamakla birlikte kendilerinden önce Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülünü hazırlayan ulemânın esaslarını temel alarak, Sünnî kelâmı oluşturup bidat fırkalarla mücadele etmişlerdir.

Aynı kaynaklardan istifade etmekle birlikte, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'de değişik coğrafyalarda gelişip büyümeden kaynaklanan bazı farklıları görmek mümkündür. Ancak bu farklılıklar birbirlerini bidate götürecek derecede büyük olmayıp, bazı itikâdî konuların anlaşılmasında veya izahında meydana gelen lafzî ihtilaflardır.

Mu'tezile ve diğer bidat fırkaların doğup geliştiği Irak bölgesinde yaşayan Eş'arî, Mu'tezilî geçmişinin de etkisiyle ilk etapta Mu'tezile'ye büyük bir tepki vererek hadis âlimlerini görüşlerini aynen benimsemiştir. Mu'tezile'ye karşı tavır alarak, selefin esaslarını benimseyen Eş'arî, bir dönem akla, bir dönem de nakle daha fazla önem vermekle birlikte, daha sonraları aklî delil ile akâidi desteklemenin zorunlu olduğunu görüp orta yolda, Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülüne öncülük etmiştir.

Eş'arî'nin hayatındaki değişikliler ve aynı konuda zamanla farklı görüşlere sahip olması, onun bazı itikâdî meselelerde hangi görüşü kabul ettiğinin bilinmesini zorlaştırmıştır. Mesela *Eş'arî*, *el-Lümâ'* adlı eserinde; "iman nedir?" sorusuna "Allah'ı tasdik etmektir" diye cevap verip, "Arap dilinde imânın tasdik mânasına geldiği konusunda dilcilerin icmâ ettiklerini" belirtirken[68] *el-İbâne*' isimli kitabında "imânın söz ve amel olduğunu ve azalıp çoğaldığını" söylemiştir.[69]

İmam Mâtürîdî ise eserlerinde ehl-i bidatin görüşlerini özellikle de Mu'tezile'yi sık sık tenkit etmekle birlikte, bidat fırkaların Bağdat'a göre daha az bilindiği Mâverâünnehir bölgesinde yaşadığından bidat sahiplerinin otoritesinden uzak bir şekilde nakil ile akıl arasında daha sağlıklı bir ilişki geliştirmiş ve felsefî tartışmalara pek girmeden itikâdî hususları daha sade bir üslupla ele almıştır.

---

68 Eş'arî, **el-Lüma'**, s. 122.

69 Eş'arî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne,** s. 39.

O, nakle son derece bağlı kalmakla birlikte ihtiyaç duyulduğunda aklî delilleri de kullanarak Mâtürîdî kelâmını geliştirmiştir.

Farklı bölgelerde ve birbirlerinden habersiz şeklide yaşayan Ebû Mansur el-Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Kur'an ve Sünnete aynı önemi verip selefin esaslarına bağlı kalmışlar ve hemen hemen aynı itikâdî görüşleri savunmuşlardır.

Tarih içersinde pek ehemmiyeti bulunmayan birkaç örneği istisna edecek olursak her iki mezhebe mensup âlimler birbirlerinin eserlerinden istifade etmişler ve aynı görüşleri kabul edip savunmuşlardır.

Mâtürîdîler ve Eş'arîler usûl ve esasta bir olmakla birlikte teferruât denilebilecek bazı hususlarda farklı görüşlere de sahip olmuşlardır. Bu ihtilafların önemi ve sayıları hususunda farklı görüşler bulunmakla birlikte bunların büyük çoğunluğunun şekilde ve lafızda kaldığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdîler ile Eş'arîlerin arasındaki farklıları on ikiye kadar indiren âlim olduğu gibi bunları yetmiş üçe kadar çıkaranlar da bulunmaktadır[70] İslâm akâidinin ana konularında ittifak eden ve aralarındaki bazı görüş ayrılığından dolayı birbirlerini bidate nispet etmekten uzak duran Mâtürîdîler ve Eş'arîler arasındaki belli başlı ihtilaflar şunlardır:

Allah'ı Bilmek: Mâtürîdîlere göre bir insana din tebliğ edilmemiş, bir peygamberin daveti kendisine ulaşmamış olsa da, Allah'ı bilmek ve O'na imân etmekle mükelleftir. Çünkü insan, aklı ile kâinattaki nizam ve intizama bakıp Allah'ı bilme gücüne sahiptir. Eş'arîlere göre ise sadece akıl ile kişiye bir şey vâcip olmaz. Bu itibarla peygamberin daveti kendisine ulaşmayan kimseler Allâh'ın bilmediklerinden dolayı mesul değildir.

70 Yeprem, M. Saim, **İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, s. 265;Yavuz, Y. Şevki, "**Eş'ariyye**", DİA, XI, 454.

Tekvin: Mâtürîdîlere göre Hz. Allah'ın kudret ve irâde sıfatı gibi, "Tekvin" diye müstakil bir sıfatı vardır. Tekvîn ile mükevven(yaratmak ile yaratılan) farklı şeylerdir. Cenâb-ı Hak kâinatı yaratmak istediğinde tekvin sıfatının taalluku ile mükevvenâtı (yaratılanlar) yaratmıştır. Eş'arîlere göre ise Hz. Allah'ın ayrı bir "Tekvîn" sıfatı olmayıp, bu kudret sıfatının içindedir.

Nübüvvet: Mâtürîdîlere göre peygamberlikte erkeklik şart olup, kadınların peygamber olmaları câiz değildir. Eş'arîler ise Hz. Meryem, Hz. Hâcer ve Mûsâ'nın (a.s) annesi vb. bazı kadınların peygamber olduğunu söylemişlerdir.

Cüz'î irâde: Eş'arîlere göre irâde-i cü'ziyeyi Hz. Allah yaratır. Mâtürîdîlere göre irâde-i cüz'iyeyi Allah Teâlâ yaratmaz.

Husun ve Kubuh: Eş'ariyye'ye göre husun ve kubuh emir ve nehyin mûcibidir. Mâtürîdîlere göre ise emir ve nehyin medlülüdür. Yani Eş'arîlere göre husun ve kubuh akıl ile bilinmez, bir şey emrolunduğu için husun nehyolunduğu için kubuhtur. Mâtürîdîlere göre ise husun ve kubuh akıl ile anlaşılır, şer'î emir veya nehiy ona delâlet eder. Bir şey husun olduğundan dolayı emredilir, kabih olduğundan dolayı yasaklanır.

İrtidâd: Mâtürîdîlere göre mürted (dinden dönen) yeniden imân ederse önce işlemiş olduğu amelleri geri dönmez. Eş'arîlere göre ise mürtedin yeniden imân etmesi durumunda eski amelleri geriye döner yani, onların sevabı kaybolmaz.

İmânda İstisnâ: Mâtürîdîlere göre insan, imân ettikten sonra "Ben gerçekten müminim" demelidir. "İnşâallâh" derse bu imânında şüphe ettiğine işârettir. Bu bakımdan doğru olmaz. Eş'arîlere göre ise bir insan "İnşâallâh ben mümin" demelidir.[71]

71 Geniş bilgi için bkz: Pezdevî, **Usûlü'd-dîn,** s. 245-6, el-Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm**, s. 53-6, İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, I, 113-5.

EHL-İ SÜNNET VE'L-CEMÂAT'İN TEMEL ESASLARI

Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in esasları, Asr-ı saâdetten itibaren İslâm âlimleri tarafından ortaya konulmuş ve Müslümanların büyük ekseriyeti tarafından samimiyetle benimsenmiştir. Asr-ı saâdetten sonra ortaya çıkmaya başlayan bidat görüşlerle mücadele eden selef ulemâsının gayretleri ile İslâm akâidinin tespit edilmesinden sonra da bidat görüşlere sahip insanlar İslâm coğrafyasında az da olsa devamlı bulunmuştur.

Selefin ortaya koyduğu esaslara bağlı kalmakla birlikte, değişen şartlara göre sünnet ve cemâat mensuplarının görüşlerine ters fikirler ileri sürenlere karşı özellikle İmam-ı Âzam, farklı bir mücadele tarzı benimsenmesinin önemini görmüştür. Gelişen şartlar, selefin nakle dayalı ortaya koyduğu akâid esaslarının akıl ve düşünce prensipleri ile desteklenmesini zorunlu kılmış, bu da Ehl-i sünnet kelâmının gelişmesine imkan sağlamıştır.

İmam-ı Âzam'ın usûl ve yöntemini takip eden âlimlerin, Sünnî itikadın Müslümanlar arasında sağlıklı bir şekilde yayılması için yaptıkları gayretler, İslam coğrafyasının iki farklı yerinde teşekkül etmiştir. Türkistan bölgesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Irak bölgesinde Ebu'l-Hasan el-Eşârî tarafından belirli bir sistem oluşturularak, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinin teşekkülü sağlanmıştır.

Kelâm tarihinde bu iki zâttan **Ebû Hamid el-Gazzâlî**'ye kadar olan zaman dilimi "**mütekaddimîn**", sonrası da "**müteahhirîn**" dönemi olarak ikiye ayrılır.

Mütekaddimîn döneminde, selef devrine göre itikâdî konuların anlaşılmasında aklî esaslara büyük önem verilmekle birlikte mantık ve felsefenin konularına fazla itibar edilmiyordu. Müteahhirîn döneminde ise mantık ilmine ve onun prensiplerine büyük önem verilmiş ve kelâmın konuları arasında felsefî meselelere geniş yer ayrılmıştır. Bu itibarla Ehl-i sünnet ve'l cemâate mensup âlimlerin bazı eserleri hacim itibariyle oldukça genişlemiştir. Bu gelişmeler çerçevesinde tarih içersinde gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirîn dönemi olsun, Mâtürîdî ve Eş'arî mezhebine mensup âlimler tarafından kelâma dair yüzlerce eser yazılmış ve Ehl-i sünnet ve'l cemâatin itikâd esasları ortaya konulmuştur.

Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülü ile birlikte araştırmamız esnasından kendilerinden istifade ettiğimiz yüzlerce âlim tarafından bu esasları ihtiva eden müstakil eserler yazıldığı gibi bazı âlimler de eserlerinde bu esasları özetlemiştir. Meselâ **Bağdâdî**, bu konuda hem müstakil olarak *Usûlü'd-dîn* isimli eserini yazmış hem de Ehl-i sünnet ve'l cemâatin çoğunluğunun dinin temel esaslarında ittifak ettikleri prensipleri on beş başlıkta toplamıştır. Bağdâdî, bunları aklı olan ve buluğa ermiş her insanın bilmesinin zorunlu olduğunu, bunlara muhalefet edenlerin ise sapıklığa düştüklerini ifade etmiştir.[72]

İslâm itikâdını kısa ve veciz bir şekilde ifade eden ve tarih içersinde Müslümanlar tarafında büyük itibar gören *Metn-i Akâid*'i esas alarak Ehl-i sünnet ve'l cemâat'in temel görüşlerini şu şekilde ifade edebiliriz:

72 **Usûlü'd-dîn**, s., 323-358.

1-İlim: Kâinât bir hayal olmayıp, eşyânın varlığı bir hakikattir. İnsan eşyanın hakikatini bilme ve anlama gücüne sahiptir. İnsan için ilme ulaşmanın üç yolu vardır. Sağlam duyular, haber-i sâdık ve akıl. Haber-i sadık iki kısımdır: Mütevâtir haber ve peygamberin verdiği haber. Mütevâtir, yalan üzerine birleşmeleri düşünülmeyen büyük bir topluluğun verdiği haberdir. Mütevâtir haber ve peygamberin haberi zorunlu ve kesin bilgiyi ifade eder.

2-Âlem: Allah Teâla'nın dışında âlem, bütün kısımları ile beraber sonradan yaratılmıştır. Âlemi yaratan Hz. Allah'dır.

3-Allah Teâla'nın sıfatları: Hz. Allah vâhid ve kadîm olup, O'nun hayat, ilim sem'i, basar, irâde, kudret, kelâm ve tekvin sıfatları vardır. Hz. Allah'ın sıfatları zâtı ile kâim ve ezelîdir. O'nun tekvin sıfatının bir neticesi olan tahlîk (yaratmak) ve terzîk (rızık vermek) gibi fiilî sıfatları vardır.

Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları, zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Hz. Allah cisim, cevher gibi sonradan olan hiçbir şeye benzemez. Hiçbir şey O'nun ilminin ve kudretinin dışında kalmaz. O'nun üzerinden zaman geçmez.

4-Kelâm: Hz. Allah kelâm sıfatı ile konuşur. Ancak O'nun kelamı ses ve harflerden oluşan beşer konuşmasına benzemez. O'nun kelâmına mâni olacak bir şey ârız olmaz. Hz. Allah, kelâmı ile emirlerini, yasaklarını ve haberlerini bildirir.

5-Kur'an: Allah Teâlâ'nın kelâmı (kelâm-ı nefsî) olan Kur'an-ı kerim mahluk (yaratılmış) değildir. Ancak mushaflarımızda yazılı olan, kalplerimizde muhafaza edilen, dilimizle okunan ve kulağımızla işitilen kelâm-i lafzî mahluktur.

6-Ru'yetu'llâh: Allah Teâlâ'nın âhirette görülmesi aklen mümkün, naklen vâciptir. Allah Teâlâ'nın âhirette görüleceği konusunda âyet ve hadisler bulunmaktadır. Hz. Allah'ın âhirette görülmesi

bir mekandan ve bir taraftan olmaz, gören ile Hz. Allah arasında bir mesafe bulunmaz ve ışığa ihtiyaç duyulmaz.

7-Kulların fiilleri: Kulların imân, küfür, tâat ve isyan gibi fiillerini yaratan Hz. Allah'dır. Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın iradesi, hükmü ve takdiri iledir. Kulun ise bu fiillerin yapılmasını istemesinden ve tercihini bu yönde kullanmasından dolayı sorumluluğu bulunur. Kul iradesini iyi işlerde kullanmış ise mükafat, kötü işlerde kullanmış ise ceza alır. Hz. Allah, kulun fiillerinden güzel olanları rızası ile yaratmakla birlikte, çirkin olanlara rızası yoktur. Fiillerinin yaratılmasında kulun bir tesiri olmayıp, yaratmak Allah'a mahsustur.

8-İstitâat: Fiilin kendisiyle yapıldığı kudret mânasına gelen istitâat fiil ile beraberdir. İstitâat, bazen sebeplerin ve aletlerin bulunması, uzuvların sağlam olması mânasında kullanılır ki, kişinin mükellef olması bu mânadaki istitâata bağlıdır. Bir insan yapamayacağı ve gücünün yetmediği bir şeyle mükellef tutulmaz.

9-Ecel: Ecel birdir. Kişinin eceli değişmez. Bu itibarla başkası tarafından öldürülen kimse eceli ile ölmüştür. Ölü ile kâim olan ölüm, Hz. Allah'ın yaratması ile olup bunun yaratılmasında kulun bir tesiri yoktur.

10-Rızık: Her insan haram olsun, helal olsun kendi rızkını yer. Bir insanın kendi rızkını yememesi veya başkasının rızkını yemesi düşünülemez. Rızkı veren sadece Hz. Allah olduğundan haram da rızıktır. Ancak kul rızkını haram yollardan temin ettiği için mesuldür.

11-Salah ve Aslah: Hz. Allah'a hiçbir şey vâcib olmadığından kullar için faydalı, onların maslahatına ve menfaatine olan şeyleri yaratmaya Hz. Allah mecbur değildir.

12-Kabir Azabı: Kafirler ve âsî Müslümanlardan bazısı için kabir azabı, itâat ehli Müslümanların kabirde nimetlere nail ol-

maları haktır. Münker ve Nekîr isimli meleklerin kabirde suâli hak olup bu konuda naklî deliller bulunmaktadır.

13-Âhiret Hayatı: Öldükten sonra dirilmek, mahşerde hesap, amellerin tartılması, amel defterlerini verilmesi, sırat ve havuz haktır. Cennet ve cehennem hak olup şu anda yaratılmış ve mevcuttur. Cennet, cehennem ve orada yaşayanlar yok olmayıp bâkîdirler. (Cehennemde olan günahkar Müslümanlar cezalarını çektikten sonra cennete gider.)

14-Büyük Günah: İmânın aslı olan tasdik bâki olduğu sürece büyük günah işleyen kişi imândan çıkıp küfre girmez. Ancak bu günahlar, istihlâl (haramı helal kabul etmek) şeklinde olmamalıdır. Zira istihlâl küfürdür. Hz. Allah, şirkin dışında bütün günahları affedebilir.

Allah Teâlâ'nın büyük günahları affetmesi, küçük günahlarından dolayı kişiyi cezalandırması mümkündür. Müminlerden günahkar olanlar cehennemde ebedî kalmazlar. İmân sahipleri, günahlarının cezası bittikten sonra imânlarının karşılığını görmek için cennete giderler.

15-Şefâat: Peygamberlerin ve Hz. Allah'ın salih kullarının günahkar Müslümanlara şefâat etmesi haktır.

16-İmân: Şeriatta imân: Hz. Muhammed'i (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususları kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Ameller azalır ve çoğalır fakat imân artmaz ve eksilmez. İmân ve İslam bir olup her Müslüman mümin, her mümin Müslümandır. Saîd bir kişi, şakî, şakî bir kimse de saîd, yani mümin kâfir, kâfir mümin olabilir.

17-Peygamberlik: Peygamberlerin gönderilmesinde bir çok hikmetler vardır. Hz. Allah beşerden beşere onları müjdeleyen ve korkutan, din ve dünya işlerinden ihtiyaç duydukları hususları açıklayan peygamberler göndermiştir.

Allah Teâlâ peygamberlerini kuvvetlendirmek için onlara sıradan insanların yapamayacağı mûcizeler vermiştir. Peygamberlerin ilki Adem (a.s) sonuncusu da Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Peygamberlerin adedi konusunda bazı rivayetler bulunsa da doğru olan, bu konuda belli bir adet belirtmemektir.

Peygamberlerin hepsi en güvenilir insanlar olup, ilâhî esasları insanlara tebliğ etmişler ve Hz. Allah'ın dininden insanlara haber vermişlerdir. Peygamberlerin en faziletlisi Hz. Muhammed'dir (s.a.v.).

18-Melekler: Melekler erkeklik ve dişilikle vasıflanmayan, Allah'ın emirlerini yerine getiren ve kulluktan ayrılmayan varlıklardır.

19-Kitaplar: Allah Teâlâ'nın peygamberlerine indirdiği ve emir ve yasaklarını açıklayıp, iyi amel işleyenlere vâdini müjdelediği, günah işleyenlere de azabını haber verdiği kitapları vardır.

20-Mi'râc: Rasûlullâh'ın (s.a.v.) uyanık olarak ve bedenen yapmış olduğu, semâya ve Allah Teâlâ'nın dilediği yüce yerlere kadar olan mi'racı haktır.

21-Kerâmet: Evliyâullâhın kerâmeti hak olup, bunlar uzun mesafeleri kısa zamanda kat etmek, suda yürümek, havada uçmak gibi hârikulâde hâdiselerdir. Bir velinin kerâmeti inandığı peygamber için de mûcizedir. Din ve diyânetinde gerçek bir mümin olmadan veli olunmaz. Hiçbir veli, peygamberlerin derecesine ulaşamaz.

22-İmâmet ve Hilâfet: Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi sırası ile Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Alidir. Bunların hilâfetleri de bu sıraya göre olup, kâmil mânada hilâfet otuz senedir.

Müslümanların hükümlerini uygulamak, had cezalarını tatbik etmek, sınırlarını korumak, askerleri teçhiz etmek, zekâtlarını toplamak, ülkede güvenliği sağlamak, cumâ ve bayram namazla-

rını kıldırmak, insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklara son vermek gibi hususların yerine getirilmesi için Müslümanlara mutlaka bir imam (halife) gereklidir.

İmâmın (Şiada olduğu gibi) gizli olmaması, beklenir olmaması ve Kureyş'ten olması gerekir. İmâmın Hz. Ali soyundan, günahsız ve zamanının en faziletlisi olması şart değildir. İmâmın, Müslüman, hür, erkek, akıllı ve buluğa ermiş olması şarttır. İmâmın, hükümleri uygulamaya, İslâm hududunu korumaya ve mazlumun hakkını zâlimden almaya muktedir olması gerekir. İmâm günahlarından ve zulmünden dolayı azledilemez.

23-İtâatkar veya facir olsun fısk ve fücuru küfür derecesine varmayan her Müslümanın arkasında namaz kılmak caizdir. İtâatkar iyi bir Müslüman veya günahkar Müslüman olsun iman üzere ölen her Müslümanın cenaze namazı kılınır.

24-Sahâbe: Ashâb-ı kiram arasında meydana gelen hâdislerden dolayı onları ayıplamamak ve hepsini hayırla anmak. cennetle müjdelenen on sahâbenin cennetlik olduklarını kabul etmek.

25-Mesh: Seferde veya mukîm iken mestler, üzerine mesih câizdir.

26-Küfür: Nasları zâhîrî mânalarında kullanmak ve (Bâtınîlerin kabul ettiği gibi) nasların bâtınî mânalarının bulunduğunu iddia etmemek. Böyle iddialar kişiyi dinden çıkarır ve küfürdür. Nasları reddetmek, haramları helal kabul etmek, dinin esaslarını hakîr görmek veya alaya almak küfürdür. Allah Teâlâ'dan ümidini kesmek veya kendini O'nun azabından emîn görmek ve kâhini tasdik etmek küfürdür.

27-Duâ: Hayatta olan insanların yaptıkları duâların ve hayırların ölen Müslümanlara büyük faydası vardır. Hz. Allah duâları kabul eder ve ihtiyaçları giderir.

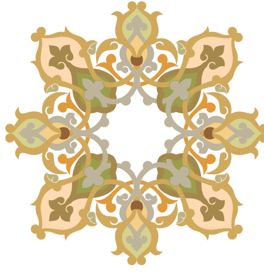
28-Kıyâmet alâmetleri: Peygamber Efendimizin kıyâmet alâmeti olarak haber verdiği; Deccâl, Dâbbetü'l-arz, Ye'cûc ve

Me'cûc'ün çıkması, Hz. İsa'nın inmesi ve güneşin batıdan doğması haktır.

29-İctihad: Müctehid ictihadında hata da edebilir, isâbet de.

30-İnsan-Melek: Beşerin peygamberleri, meleklerin peygamberlerinden üstündür. Meleklerin peygamberleri beşerin genelinden üstündür. Genel mânada beşer meleklerden üstündür.

Bu esaslar, Ehl-i sünnet ve'l-cemât'in mezhebinin Mâtürîdî kolunun görüşleri olup, Eş'arîler bunların bir kaçında farklı düşünmektedirler. Bu farklılıklara daha önce temas ettiğimizden burada ayrıca belirtilmemiştir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ehl-i Bidat

ŞÎA

a) Şîa'nın Doğuşu ve Gelişmesi

Şîa'nın doğuşuyla alakalı değişik görüşler bulunmakla birlikte, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra meydana gelen gelişmelerde, Cemel ve Sıffîn gibi hadiselerde Hz. Ali'nin tarafında bulunanlara kelime mânâsı itibariyle "**Şîatu-Ali**" (Ali'nin taraftarı) dendiği bilinmektedir.[73]

Bazı Şiîler, Şîa'nın esaslarının Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında bulunduğunu söyleyip, Şîa'nın başlangıç noktası olarak Asr-ı saâdeti kabul ederek[74] görüşlerini Hz. Ali'ye (r.a.) dayandırmak istemişlerdir. Ancak, Hz. Ali'ye nispet edilen *Nehcü'l-Belâga*'da Şiîlerin Hz. Ali'nin imameti hakkındaki iddialarını görmek mümkün değildir[75].

Şiîlerin önde gelen âlimlerinden olan **Nevbahtî**, (300/912) Hz. Peygamber zamanında Şîatu-Ali (Hz. Ali taraftarı) denilen bir kesimden bahsetmekte, ashâptan Selman Fârisî, Ebû Zerri'l-Ğıfârî, Ammar b. Yâsir, Mikdad b. Esved'i (r.a.) Hz. Ali'nin şîası (taraftarı) olarak zikretmektedir[76].

73 İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, s. 217.

74 Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyn, **Şîa der İslâm**, trc. Kadir Akaras, "**İslâm'da Şîa"**, İstanbul 1993, s. 28.

75 Ali b. Ebi Tâlib, **Nehcü'l-Belâga** nşr. Subhi Sâlih, Kum ts., s. 79,152,175.

76 Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 17.

Şiîler, Hz. Peygamber zamanında Hz. Ali'nin şîasının bulunduğunu, uydurdukları hadislerle kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre; Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali ve Ehl-i-beyt taraftarları (Şiîler) hakkında bir çok övgülerde bulunmuş; onları Hz. Allah'ın rızasını kazanmış kimseler olarak anlatmıştır.[77]

Hz. Ali genç yaşta İslâm'ı kabul etmiş ve İslâm'a çok büyük hizmetleri olmuştu. İslâm davası uğrunda sayısız fedakarlıklarda bulunması sebebiyle Hz. Peygamber, onun hakkında methedici ifadelerde bulunmuştur. Ancak Şiîler, daha sonraları diğer sahâbîleri öven ve temize çıkaran hadîsleri bırakıp, Hz. Ali hakkında söylenmiş hadîslere de birtakım ilavelerde bulunarak iddiaları genişletmişlerdir. Şîa'nın bu rivâyetleri kendilerinin dışında kabul görmemiş, âlimler tarafından ekserisi tenkit edilip, Hz. Ali'den çok sonra gündeme gelen iddialar olarak değerlendirildiğinden uydurma olduğuna karar verilmiştir.

Resûlullâh (s.a.v.) zamanında ne lügat mânâsında ne de ıstılah mânâsında bir Şîa'dan bahsetmek mümkündür. Aynı şekilde Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında da Şiî bir faaliyet görmek mümkün değildir. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle birlikte daha önce belirttiğimiz gibi Hz. Ali'nin yanında yer alan ve sadece lügat mânâsı itibariyle Şîatu-Ali'den (Ali Taraftarı) bahsetmek mümkündür. Nitekim, Eş'arî, Şîa'yı Hz. Ali'nin yanında olan ve Hz. Ali'yi diğer sahâbe üzerine takdim eden kimseler olarak ifade etmektedir[78].

Şîatu-Ali diye isimlendirilen bu zâtlar içinde bir çok sahâbe bulunmakta idi. Ancak, Hz. Ali'nin yanında yer almayan bir çok sahâbe de vardı. Hz. Aişe, Hz. Talha, Hz. Zübeyr ve Hz. Muâviye gibi sahâbîlerin ileri gelenleri onun icraatlarını doğru bulmuyordu. Bu itibarla Hz. Ali'nin yanında olanlara Hz. Ali'nin şîa'sı denilmesi

77 Tabatabaî, **a.g.e.,** s. 30-31.
78 Eşa'rî, **Makâlât,** I, 65.

daha sonradan oluşturulan Şiî görüşleri taşımalarından değil, sadece kelime mânâsından dolayıdır[79]. Ayrıca Hz. Ali tarafında Hz. Osman'a karşı isyanı organize edip, halkı teşvik eden ve onu şehit eden âsiler de bulunuyordu.

Âsiler arasında aslen Yahudi olan; ancak Müslüman gözüküp, İslâm'ı içten yıkmaya çalışan ve Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sorumlu olan, Abdullah b. Sebe' de vardı. Şiîliğin özellikle de gulât-ı şîa'nın görüşlerinin oluşmasında bu kişinin sapık fikirlerinin ve faaliyetlerinin rolü büyüktü. İbn Sebe', Hz. Ali'nin de huzurunda düşüncelerini açıklayınca, Hz. Ali onun görüşlerini ret etmiş ve cezalandırılmasını istemiştir.[80]

Nevbahtî'nin rivâyetine göre; İbn Sebe', başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman olmak üzere sahâbeyi kötülemiş ve bunu Hz. Ali'nin emrettiğini söylemiştir. Hz. Ali onu yakalatıp, sapık fikirlerinden dolayı öldürülmesini emredince, etrafında bulunan insanlar: "*Ey Mü'minler'in Emîri, Ehl-i-beyt'e sevgiye ve senin emîrliğine çağıran, senin düşmanlarından uzaklaşan birisini mi öldürtüyorsun?*" deyince onu Medâin'e sürdüğü rivayet edilmiştir. İbn Sebe'e Hz. Ali'nin vefat haberi gelince: "*Hz. Ali ölmedi, ölmeyecek ve öldürülmeyecek. Yeryüzü zulüm ve haksızlıkla dolduğu zaman o adâletiyle yeryüzünü dolduracaktır*"[81]diyerek insanlara İslama uymayan fikirlerini anlatmaya devam etmiştir.

İbn Sebe'in,[82] Yahûdîlikten ve Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarından aldığı anlaşılan bu iddialar daha sonra Şianın esasları arasında yer almıştır. Mezhepler hakkında eserler veren âlimler, Şîa nazariyesinin temel taşlarını oluşturan, Hz. Ali'nin

---

79 ed-Dihlevî, Abdulaziz, **Tuhfetü-i isnâ aşariyye**, İstanbul, 1992, s. 3.

80 Malâtî, **et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida'**, s. 18; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 225; Şehristânî, **el-Milel**, I, 204-5; Subhi Sâlih, **en-Nüzumu'l-İslâmiyye**, s. 93-94.

81 Nevbahtî, **a.g.e.,** s. 22.

82 Abdullah b. Sebe' konusundaki tartışmalar için bkz.: Fığlalı, E. Ruhi, **Cağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, Ek.3 s. 335-349.

imâmeti hususunda nas bulunduğu iddiasının ilk olarak İbn Sebe tarafından gündeme getirildiğini belirtirler. Ayrıca İbn Sebe, Hz. Ali'nin ölmediğini ve yeryüzünü adâletle doldurmak için tekrar geleceğini söyleyerek, Şîa'nın **gaybet**, **recat** ve **tenâsuh** inancının oluşmasına öncülük etmiştir.[83]

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra gelişen hadiseler, Cemel ve Sıffîn vakaları ve tahkim olayı ile İslâm âleminin birlik ve beraberliği sarsılmış, Müslümanlar arsında huzur ve güven ortamı bozulmuş, Asr-ı saadetteki İslâmî şuur gittikçe kaybolmaya yüz tutmuştu. Fitne ve kargaşa zamanı İbn Sebe'nin İslâm'a aykırı fikirlerinin yeşermesi için uygun bir ortam hazırlanmıştı.

Hz. Muâviye döneminde İslâm birliği yeniden sağlanmasına rağmen, ondan sonra huzur ve güven ortamı devam ettirilemedi. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da feci şekilde şehit edilmesi, Şîîlerce devamlı canlı tutuldu ve Müslümanlarda bulunan Ehl-i beyt sevgisi de istismar edilerek ihtilaf ve tefrika körüklendi.

Bütün bunlara Emevîler döneminde Hz. Ali soyuna karşı yapılan bazı yanlış muâmeleler de ilave edilince bazı Müslümanların Ehl-i beyt'e olan sevgisi ve özellikle Hz. Ali'ye karşı olan muhabbetleri ifrat dereceye ulaştı. Bu aşırı sevgi bazı Şîîler tarafından Hz. Ali'ye ilahlık isnadına kadar varıyordu. Bütün bunlarla beraber bu devirde meydana gelen hadiselerde Şîa'nın imâmet nazariyesi çerçevesinde iddia ettiği esasları görmek mümkün değildir.[84] Zira, imâmet konusunda büyük tartışmalar ve mücadeleler olmasına rağmen; Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den hiçbiri, imâmetin nasla kendilerine verildiğine dair bir beyanda bulunmamıştır.

Bu itibarla bir mezhep olarak Şîîliği, Hz. Ali'nin hayatında Cemel ve Sıffîn vakalarında, Tahkîm olayında veya Hz. Muâviye ile

---

83 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 233-5; İsferâyînî, **et-Tebsira fi'd-dîn,** s. 123-4; Şehristânî, **el-Milel**, I, 204-5;

84 Onat, Hasan, **Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, Ankara 1993, s. 69-70; Musâvî, Mûsâ, **Şîa ve Şîîlik** trc., Kemal Hoca, İstanbul 1995, s. 15.

aralarında meydana gelen ihtilaflarda aramak yanlış olur. Çünkü bu hadiselerin Şiîlikle uzaktan yakından bir ilişkisini tespit edebilmek mümkün değildir.

Bu devirde dikkati çeken tek hadise; İbn Sebe'nin Şiîliğin ilk tezahürü sayılabilecek iddialarıdır ki, bunların da o zamanda halka mal olduğunu söylemek mümkün değildir.[85] İlk asırda Müslümanlar arasında çıkan bazı ihtilaflar ve imâmet konusu etrafında meydana gelen bir takım hadiseler araştırıldığında Hicrî ilk asrın son çeyreğine kadar Şiîlikten söz etmek mümkün değildir. Aynı şekilde, ikinci asırda bir takım Şiî fikirlerin olduğu kabul edilse bile bunlar halk tarafından itibar gördüğü söylenemez.[86]. Nitekim Watt, Şiîliğin üçüncü asrın son çeyreğinden önce vücut bulmadığını belirtmektedir[87].

Şîa, ancak bu devreden sonra görüşlerini şekillendirmiş ve merkezine imâmet meselesinin oturtulduğu kendine has, ümmetin çoğunluğundan ayrı bir itikat oluşturmuştur. İmâmet nazariyelerinin özünü de, Resûlullâh'tan (s.a.v.) sonra Hz. Ali'nin nasla imâm tayin edildiği ve imâmetin nasla Hz. Ali'nin soyuna ait olduğu iddiası oluşturur.[88] Bu itibarla imâmet konusuna ayrı bir önem veren Şiîler iddialarını güçlendirmek için Ehl-i sünnet'ten önce imâmetle alakalı müstakil eserler vermişlerdir[89].

b) Şîa'nın Temel Görüşleri

Şiîler, nübüvvetle imâmet arasında bir farkın olmadığını söyleyip peygamberde bulunması lazım gelen şartları, imamlarda da ararlar. Dolayısıyla peygamberlerin sünneti gibi imamların sün-

85 İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-târîh**, II, 277-8I; Teftazânî, Ebü'l-Vefa, **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, s. 9.

86 Onat, **a.g.e.**, s. 142; Musâvî, **a.g.e.**, s.63.

87 Watt, **İslâm Düşüncesin Teşekkül Devri**, s. 46.

88 Şehristânî, **el-Milel**, I, 169.

89 Kâşifü'l-Ğıta, **Aslu'ş-şîa ve usûluha**, Beyrut 1990, s. 149; İbnü'n- Nedim, **a.g.e.**, s.216-219.

netini de delil kabul ederler. Onlara göre imamlar ve peygamberler küçük büyük hiçbir günah işlemezler, aynen melekler gibi Allah'ın kendilerine emrettiği hususları yerine getirirler.[90]

Şîîler, imamların ayrı bir kitabının olduğunu da iddia ederler.[91] Nitekim **Küleynî** (329/941, Hz. Peygamber vefat edeceği zaman bir meleğin gelerek Şîîlerce *Hz. Fâtıma'nın mushafı* diye bilinen kitabı Hz. Ali'ye yazdırdığını rivâyet etmektedir[92]. **İbn Bâbeveyh el-Kummî** de onu teyit eder bir şekilde, Hz. Cebrail'in Hz. Ali'ye verilmek üzere "*Hâtem*" diye isimlendirilen ayrı bir kitap getirdiğini, Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan'ın bu kitabı aldığını ve her imamın kendisinden sonraki imama bu kitabı vererek imamların onunla amel ettiğini iddia etmiştir.[93]

Küleynî "**Hz. Fâtıma'nın Mushafı**" iddiasından başka, Kur'ân âyetlerinin on yedi bin olduğunu rivayet eder[94]. Çağımız Şîî âlimlerinden Ali Şeriatî ve Tabatâbâî, "Kur'an'ın günümüze kadar eksiksiz geldiğini" kabul etmekle birlikte, Humeyni Kur'an'da Hz. Ali'nin isminin gizlediğini söyleyerek onun eksik olduğu iddiasını devam ettirmektedir.[95] Şîîlerin Kur'ân-ı Kerîmle alakalı iddiaları bundan ibaret değildir. Ancak bu görüşler bile genel olarak Şîîlerin Kur'ân-ı Kerîm hakkında ne derece yanlış düşündüklerini ortaya koymaya yeterlidir.

Şîîlerin bu noktaya gelmelerinin en önemli sebeplerinden bir tanesi Şîîlerin imâmet anlayışlarından hareketle bir kaç sahâbe dı-

---

90 Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b.Babeveyh el-Kummî, **Risâletü'l-itikâdâti'l-imâmiyye** trc. E. Ruhi Fığlalı, "**Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları**", Ankara 1978, s. 113,.

91 Semâvî, Şeyh Mehdi, **el-İmâme fî davi'l-kitâb ve's-sünne**, Kuveyt 1979, I, 71.

92 Küleynî, **a.g.e.,** I,.239-240.

93 İbn Bâbeveyh el-Kummî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyn, **el-İmâme ve't-tebsire,** Kum 1985, s. 38-39.

94 Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Yâkûb b. İshâk, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, Beyrut 1401, I, 63.

95 Onat, **Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği**, s. 168-9.

şında sahâbenin hepsini kötülemeleri ve itham etmeleridir. Çünkü onlar sahâbenin çoğunluğunu ihanetle suçladıkları için kendilerince muteber sayılan sahâbîlerin dışındakileri kabul etmemekte,[96] en müspet Şîîler bile sahâbeden nakledilen hadislerin Ehl-i beyt'in hadislerine zıt olmamasını şart koşmaktadır.[97]

Humeynî, Resûlullâh'tan (s.a.v.) en çok hadis naklinde bulunan "Ebû Hureyre'nin Muâviye ve benzerlerinin yararına bir çok hadîs uydurduğunu ve İslâm için büyük bir musîbet olduğunu" söyleyerek[98] meşhur sahâbîye dil uzatmaktan kendini alamamıştır.

Şiâ'nın, Ehl-i sünnet ve'l-cemaâtten ayrıldığı temel mesele, imâmet konusudur. Şiîler İslâm'ın temel kaynağı olan Kurân'ın bir çok âyetini imâmet nazariyeleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Bu çerçevede bazı Şiîler, Kur'an'ın eksik olduğundan bile bahsedebilecek seviyede ileri gitmişlerdir.

Şîa, hadîslerin bir çoğunu, bu doğrultuda değerlendirmeye tabi tutarak farklı bir sünnet anlayışı geliştirmiş ve imâmet merkezli inanç sisteminde sahâbeye ve ümmetin geçmişine ağır itham ve iftiralarda bulunmuştur.

Günümüz Şîîleri, geçmiş Şîî âlimlerin söylediklerini izahta zorlanmışlar[99] ve aşırı görüşleri tevil etmeye çalışmışlarsa da Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten ayrıldığı noktaların temelinde bir görüş değişik-

---

96 İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, **et-Tebsira fi'd-dîn,** s. 41; Zahir, İhsan İlâhi, **eş-Şîa ve's-Sünne**, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, "**Şîa'nın Kur'ân, İmâmet ve Takıyye Anlayışı"**, s. 72-73.

97 Tabatabaî, **a.g.e.** s.84.

98 Humeynî, Âyetullah, **Hükümet-i İslâm** trc. Hüseyin Hatemi, "**İslâm Fıkhında Devlet**", , İstanbul 1979, s. 180.

99 13-15 Şubat 1993 de yapılan **"Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**'na katılan bazı Şîîler, geçmiş Şîî âlimlerin yazdıkları aşırı fikirlerin bir kısmını değiştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu gayretlerin Şîa'nın temel esaslarından birisi olan "takiyye" gereği mi; yoksa gerçekten bu görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmelerinden mi kaynaklandığını tam olarak bilmek mümkün olmamıştır.

liğine gitmesi veya bunu müntesiplerine kabul ettirmesi oldukça zor görülmektedir.

Şiîler, sahâbenin Hz. Ali'nin gerçek imam olduğunu kabul etmemekle, nassı inkar ettiğini söylemiş ve bir kaç sahâbe dışında sahâbîlerin tamamımın İslâm'dan çıktığını iddia etmişlerdir. Şîa, halifeleri özellikle Hz. Ali'nin imâmetinden ve faziletinden bahseden hadislerin yazılmasını yasaklamakla hatta, hadisleri yakmakla itham etmiştir.[100] Şiîlerin, sahâbeye olan bu menfi yaklaşımlarında asırlardır fazla bir değişikliğin olduğu söylenemez.

Küleynî'nin Kur'ân âyetlerinin eksik olduğuna dair iddiaları ve Fâtıma'nın mushafı meselesine[101] bu gün İran Şiîleri tarafından takiyye yaptıklarından mı, yoksa bir İslâm düşmanının bile böyle bir iddiada bulunamayacağı hakikatini görmelerinden mi? olduğu bilinmemekle beraber farklı şekillerde izahlar yapılabilmektedirler. **Mushaf-u Fatıma** ve Kitâb-u Ali adında imamların yanında atalarından miras kalan kitapların varlığı günümüz Şiîlerinin çoğunluğu tarafından da kabul edilmektedir.[102]

Bu gün için sahâbeye karşı aldıkları tavrın son bulduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Şia nazariyesine bir çok noktadan tenkitler yönelten **Ali Şeriatî**, **Humeynî** ve **Tabatabaî** gibi Şiî önderlerin bile sahâbe hakkındaki menfi görüşlerinin temelinde bir değişiklik görülmemektedir.[103]

Kısaca bazı Şiîlerin imâmet meselesi etrafında düğümlenen hâdiselerden hareket ederek İslâm'ın en sağlam kaynağı olan Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasında bulunmalarını, imamlarda ayrı bir kitabın varlığına inanmalarını ve sahâbîleri ihanetle itham et-

100 Tabatabaî, **a.g.e**, s. 92; Sofuoğlu, Cemal, Şii-İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı, (Adı geçen Sempozyum) **Tarihte ve Günümüzde Şiîlik,** s. 14.

101 Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi,** I, 239-240.

102 Âyetullah Muhammed Vâizzâde Horasânî, **Tarihte ve Günümüzde Şiîlik**, s. 123.

103 Ali Şeriati**; Teşeyyü-i Alevî ve teşeyyü-i Safevî,** trc. Feyzullah Artinli, **Ali Şîası Safevî Şîası**, İstanbul 1990, s. 203-4,; Tabatabaî, **İslâm'da Şîa,** s. 36-7; Müsâvî, **a.g.e.**,s. 23.

melerini, ne İslâmî, ne tarihî ve ne de ilmî gerçeklerle bağdaştırmak mümkündür. Bu iddiaların hiç biri sahâbe devrinde gündeme gelmemiştir. Söz konusu iddialar, çok sonra çeşitli sebep ve vesilelerle geliştirilen ve uydurulan rivâyetlere dayanmaktadır.

Şîa'nın İslâmî açıdan tezatlardan oluşan imâmet nazariyesini inanç esasları arasına alması ve bundan hareketle ayrı bir Kur'ân ve Sünnet anlayışına sahip olup, sahâbeye her türlü iftirada bulunması İslâm ümmetinin büyük çoğunluğundan ayrılmalarına sebep olmuştur.

c) Şîa'nın İtikat Esasları

Şia'nın doğuşuna ve gelişmesine bakıldığında itikâdî bir mezhep olarak çıkmadığı görülür. Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere Şia'nın varlığı temelde Hz. Ali'nin hilâfeti gibi siyasî bir meseleye dayanır. İlk Şîî görüşler, imâmet meselesi etrafında dönüp dolaştığından Şîa'nın itikâdî görüşleri çok sonradan şekillenmiş ve bu dönemde de Ehl-i sünnet'e karşı olmaları ortak noktaları olduğundan Mutezilenin itikâdî esaslarını temel alınmıştır. Araştırmacılar Şîîlerin Mutezilî fikirlere sahip olduklarını Mutezile'den bazılarının da Şia'nın tesiri altında kaldıklarını belirtmektedirler.[104]

Mutezile'nin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Atâ'nın (131/748), Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (81/700) görüşlerinden faydalandığı söylenmektedir.[105] Şehristânî, Zeydiyye fırkasının kurucusu Zeyd b. Ali b. Hüseyn'in Vasıl b. Atâ'nın talebesi olduğunu ve Zeydiyye'nin inançlarını Mutezile'den aldığını belirtmektedir.[106] Dolayısıyla Şîîlerle Mutezile arasında bir çok konuda fikir birliği bulunmaktadır. Nitekim Şia Mutezile'nin "aslah"

---

104 er-Rayyis. **en-Nazariyyetü's-siyâsiyetü'l-İslâmiyye**, s.160; İlhan Avni, "**Şia'da Usûlü'd-Din**", **Milletler Arası Tarihte ve günümüzde Şîîlik Sempozyumu** (Özet), s. 161;

105 Teftazânî, Ebu'l-Vefa, **Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri**, s. 56.

106 Şehristânî, **el-Milel**, II, 180, 189.

anlayışının tesiri altında kalarak imâmetin kulların menfâtine olmasından hareketle Allah'a vacip olduğunu söylemiştir.[107]

Şia, imâmet nazariyesine Mutezile'nin itikâdî görüşlerini de ilave ederek kendine mahsus inanç esaslarını geliştirmeye çalıştırmıştır. Mutezile'nin daha çok inanç meselelerinde ve düşünce bazında ortaya çıkan bir mezhep olması ve siyâsî konularla fazla ilgilenmemesi; Şîa'nın oluşmasında ve gelişmesinde ise siyâsî sebeplerin önemli olması, bir birlerinin görüşlerini sahiplenmeye sevk etmiştir.

Şia'yı *Şîa* yapan imâmet olduğu için bu meselenin bütün konularda tezahürlerini görmek mümkündür. **Küleynî**, imamları inkar edenin Allah ve Resûlünü de inkar etmiş olacağını, imamların hepsini ve zamanın imamının bilmeyen kişinin mümin olamayacağını söylerken, **M. Rıza Muzaffer**, İmâmetin Usûlü'd-Dîn'den olduğunu ve imânın ancak imâma inanmakla tamam olacağı belirtmektedir.[108] Bu itibarla Şîîlikten imâmet konusu çıkarıldığında Şîa diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir.

d) Şîa'da İmâmet

Şîa imâmeti itikadî bir esas olarak kabul etmektedir[109]. Şîîler, böyle mühim bir meseleyi Hz. Peygamberin ihmal etmesinin yani imamı belirlememesinin düşünülemeyeceğini[110] ve yeryüzünün hiçbir zaman imamsız kalmayacağını söylemişlerdir.[111]

Şîa, imâmet meselesine tevhit ve nübüvvete aynı derecede değer vermekle kalmamış,[112] kitaplarında imâmete daha çok yer ayırarak konuya verdiği önemi göstermiştir. İmâmet,

---

107 Gümüşoğlu, **İslâm'da İmamet ve Hilafet**, s. 85.

108 Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, I, 180-181; Muzaffer, Muhammed Rıza, **Akâidü'l-İmâmiyye**, trc. Abdülbâki Gölpınarlı "**Şîa İnançları**", İstanbul 1978, s. 50.

109 Kâşifü'l-Ğıta, **a.g.e**, s.145.

110 İbn Haldûn, **Mukaddime**, s.196; Tabatabaî, **a.g.e.**, s.161.

111 Küleynî, a.g.e., I, 178; Şeyh Saduk, **Risâletü'l-itikâdâti'limâmiyye,** s. 111.

112 Muzaffer, Muhammed, **a.g.e.,** s.50.

hareket noktası kabul edilince Şîa'nın diğer bir çok iddiaları da imâmet ekseninde olmuş hatta, Şiîler kendi aralarında kimin imam olacağı konusunda anlaşamayarak bir çok fırkaya ayrılmıştır.[113]

Şîa'nın imâmet görüşünün kesin sınırlarını tespit edebilmek pek kolay değildir. Zira Şîa'nın doğuşunun özellikle de imâmet nazariyesinin esasını oluşturan fikirlerin başlangıç noktasını belirlemek çok zordur.[114] Hz. Ali'nin hayatında veya sahâbe devrinde Şiî bir harekete rastlanılmadığını daha önce söylemiştik. Şiî fırkaların temel ayrılık noktasının imâmet olması da meseleyi daha karmaşık hale getirmektedir.

Şiî âlimlerin özellikle de İmâmiyye'nin kendi eserlerinden tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîa, imâmeti inanç esasları arasına almakla kalmamış, imamların aynen peygamberler gibi mâsum olduklarına, büyük ve küçük günah işlemeyeceklerini söylemişlerdir.[115] Hatta **Küleynî**, imamların ne zaman öleceklerini bildiklerini ve kendi seçimleriyle öldüklerini belirtip, bu konuya ayrı bir bölüm açarak alakalı rivâyetleri zikretmiştir.[116].

1- Şîa'nın İmâmetle Alakalı İddia Ettiği Naslar

Genel mânâsıyla imâmet üzerine bina edilen Şiîlikte imâmete olan ihtiyacın keyfiyeti, Şiî fırkalar arasında ihtilaflı bir konudur. Bir kısmı Allah'ı ve gaybî konuları bilmek için bir kısmı da şeriatın uygulanması, noksan ve ilavelerden korunması için imamın lüzûmuna inanmışlardır.[117] Şiîler, imâmeti nübüvvet gibi ilâhî bir makam olarak kabul etmişlerdir.[118]

113 Taftazânî, Ebu'l-Vefa, **a.g.e.,** s.91.
114 Subhi Sâlih, **en-Nüzumu'l-İslâmiyye**, s.95.
115 Şeyh Saduk, **a.g.e.,** s.113.
116 Küleynî, **a.g.e.**, I, 258.
117 Nevbahtî, **a.g.e.**, s.18-19; Âmidî, **el-İmâme**, s. 70; Cürcânî, **Şerhu'l- Mevâkıf**, II, 474; Tabatabaî, **a.g.e.**, s. 34.
118 Nevbahtî, **a.g.e.**, s. 19; Şeyh Saduk, **a.g.e.,** s. 104-105.

İmâmeti ilâhî bir makam olarak görüp, imamın Allah tarafından tayin edilmesi gerektiğini[119] iddia eden Şiî fırkalar, böyle önemli bir meselede Hz. Peygamberin gaflet etmesinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Şiîler, bu mühim işin ümmete bırakılmasının doğru olamayacağını söyleyip, Resûlullâh'ın (s.a.v.) nas yoluyla imam tayin ettiğini iddia etmişlerdir. Onlar, nasla imam tayin edilen kimsenin de Hz. Ali olduğunu belirterek imâmeti onun soyuna hasretmişlerdir.[120] Ancak, Şiîler kendi aralarında Hz. Ali'den sonra kimin imâm olacağı konusunda anlaşamamışlardır.

İbn Babeveyh el-Kummî, *el-İmâmetü ve't-Tebsira* adlı eserinde imâmetin Hz. Hüseyin'in evladına ait olduğu ve Hz. Hasan'ın evladından caiz olmadığını ayrı bir bölüm halinde kendine göre tevil ettiği âyetlerle ve çeşitli haberlerle açıklamaya çalışır.[121]

Küleynî, başta Hz. Ali olmak üzere Hz. Hasan ve Hüseyin ile diğer imamlar hakkında ayrı ayrı bölümler açarak bütün imamların Allah tarafından tayin edildiğine delil olması için tevile müsait bulduğu âyetleri[122] zikretmektedir[123].

Kûleynî, Veda Haccında nazil olan:"**Bu gün sizin dîninizi kemale erdirdim. Üzerinize olan nimetlerimi tamamladım ve sizin için din olarak ancak İslâm'dan razı oldum** "[124] âyetinde ifade edilen dînin kemale ermesini Hz. Ali'nin imam tayin edilmesiyle olduğunu belirtir.[125]

Şiîler, kendilerince güvenilir kabul edilen bazı kimselerden de bir takım hadîsler ve haberler rivayet ederler. Onlar, Hz. Ali'nin nas yoluyla imam tayin edildiği iddiasına delil bulmak için bü-

119 Kâşifü'l-Ğıta, **Aslu'ş-şîa**, s.145.
120 Nevbahtî, **a.g.e.**, s. 19; Kâşifü'l-Ğıta, **a.g.e.**, s. 148; Tabatabaî, **a.g.e.**, s. 161.
121 Kummî, **a.g.e.**, s. 47.
122 Bu âyetlerin bazısı :en-Nisâ 4/62;el-Mâide 5/55; el-Enfal 8/75,89; et-Tevbe 9/71,119; en-Nahl 16/92,94,127; el-İsrâ 17/26; ez-Zuhruf 43/89.
123 Küleynî, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, I, 292-295.
124 el-Mâide 5/3
125 Küleynî, **a.g.e.**, I, 199.

yük gayret göstermişlerdir.Gösterdikleri deliller içersinde Gadîr-i Hum olayı ve Resûlullâh'ın (s.a.v.) "**Ey Ali, senin benim yanımdaki yerin Hz. Harun'un. Musa'nın (a.s.) yanındaki yeri gibidir**" hadîsi, şîî kaynaklarda geniş yer alır.[126]

İmametin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu konusunda getirilen delillerin ekserisi, âlimler tarafından reddedilen uydurma haberler olduğu için Şiîler, Sünnilerce de kabul edilen bazı hadisleri özellikle de Hz. Ali'nin faziletiyle alakalı rivâyetlerin üzerinde daha fazla durarak iddialarına Sünnî literatürde kaynak bulma gayreti içersindedirler. Biz, Şiîlerin iddia ettikleri bu ve benzeri rivâyetlerin sıhhatinden ziyade haberleri mecrasından çıkarıp, maksadından nasıl saptırdıkları konusunda biraz durmak istiyoruz.

Önceki Şiîlerin yanında günümüz Şiîleri de imametin nasla Hz. Ali ve soyuna ait bulunduğu iddiasını devam ettirmekte ve nasların sahâbe tarafında dikkate alınmadığı inancını muhafaza etmektedirler.[127] **Humeynî**, **Ali Şeiratî** ve **Tabatabaî** gibi günümüz Şiî yazarlar eserlerinde Resûlullâh'ın (s.a.v.) halife tayin ettiğini ve bunu ilâhî emirle yaptığını yazmaktadırlar.[128]

Şiîlerin ısrarla üzerinde durduğu ve Ehl-i sünnet kaynaklarında da yer alan bir kaç hâdise üzerinde durmak istiyoruz.

Şiîler tarafından rivâyet edilen hadislerin büyük çoğunluğu imâmetle alakalı olup, en meşhuru, Gadîr-i Hum olayıdır.[129]

ı) Gadîr-i Hum Olayı

Şiî müellifler; Peygamber Efendimizin Vedâ Haccından dönerken Gadîr-i Hum[130] denilen yerde Hz. Ali'yi imam tayin et-

---

126 Nevbahtî, **Fıraku'ş-Şîa,** s. 19; Tabatabaî, **a.g.e.,** s. 167.

127 Onat, Hasan**, Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği,** s. 22, 23,169.

128 Humeynî, **a.g.e.**, s. 23,30; Ali Şeriatî, **a.g.e.,** s. 141-141; Tabatabaî, **a.g.e.,** s. 162-163.

129 Nevbahtî, **a.g.e.**, s. 19; el-Kâşifü'l-Gıta, **a.g.e.**, s. 146; Şeriatî, **a.g.e.**, s. 141; Tabatabaî, **a.g.e.,** s. 30.

130 Mekke ile Medine arasında Cufe'ye 4 km. uzaklıkta bir yerin ismi.

tiğini belirtirler. Onlara göre konaklamak için uygun bir yer olmadığı halde Resûlullâh (s.a.v.) Gadîr-i Hum'a geldiğinde: "**Ey Resûl! Rabb'inden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan Onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah kâfirler topluluğuna rehberlik etmez**"[131] âyetinin ifade ettiği emri yerine getirmek için, Hz. Peygamber: "**Ben mü'minlere kendilerinden daha evlâ değil miyim**" der. Orada bulunan sahâbîler de "*Evet*" deyince Fahr-i Kâinat: "**Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır**" diyerek Hz. Ali'nin kendisinden sonra imam olduğunu ilan eder.[132]

Bazı Şiî kaynaklar, hâdiseyi bu şekilde anlatırken Hz. Ali'nin isminin burada zikredilmediğini de itiraf ederler. Ancak Resûlullâh'ın orada bulunanlardan Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeyecekleri korkusuyla Hz. Ali'nin ismini gizlediğini söylerler.[133]

Gadîr-i Hum olayının mahiyetine bakıldığında, Resûlullâh (s.a.v.), Veda Haccından dönerken söz konusu yerde konaklamış, Hz. Ali'nin aleyhinde çıkan bir takım tartışmaları ve dedikoduları değerlendirerek bu hususta Hz. Ali'nin iyi niyetli olduğunu ifade etmiştir. Bu esnada da "**Ben size kendinizden daha evla değil miyim**" diye sorunca sahâbîler de "*Evet*" cevabını verdikten sonra Peygamber Efendimiz devamla "**Ben kimin mevlâsı (Efendi) isem Ali de onun mevlâsıdır**" buyurarak Hz. Ali'nin haklılığını belirtmiştir.[134]

Râzî ve **Teftazânî** gibi kelâmcılar, mevlâ kelimesinin âyet ve hadislerdeki kullanışı itibariyle ve Arap dili açısından halife mânâsını ifade etmediğini de dikkat çekmişlerdir.[135] **Ebû'l-Muîn**

131 el-Mâide 5/67.

132 Yâkubî, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, II, 76; Küleynî, **a.g.e**, I, 289; el-Gıta, **a.g.e.,** s.146; İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 197; Humeynî, **İslâm Fıkhında Devlet**, s. 53; Müsâvî, **a.g.e.**,s. 16.

133 Küleynî, **a.g.e.**, I, 289; Tabatabaî, **a.g.e.,** s. 165.

134 İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, II, 1023; Cüveynî, **a.g.e.**, s. 66; Onat, **a.g.e.**,s. 23-4.

135 er-Râzî, **Erbaîn**, II, 282-283; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, V, 273.

en-Nesefî de bu konuya geniş yer ayırarak bu veya benzeri şekilde nas olsaydı bunun sahâbe döneminde gündeme gelmesi gerektiğini belirterek, böyle bir nassın ne Benî Sâide sofasında ne de diğer sahâbîlerin halifeliği ile ilgili tartışmalarda konuşulduğuna dikkat çekmektedir.[136]

ıı) Resûlullâh'ın (s.a.v.) Hz. Ali'yi Medine'de Vekil Bırakması

Şiîlerin iddia ettiği bir diğer rivâyet de; Resûlullâh(s.a.v.) Tebük harbine gittiği zaman Hz. Ali'yi Medine'de bırakmış ve ona "**Hz. Mûsa'nın yanında Hz. Hârun'un, yeri ne ise benim yanımda senin yerinde o dur. Bu sana yetmez mi?**"[137] şeklinde ki hadîstir. Rivâyetin sonundan da anlaşılacağı üzere Resûlullâh bu sözü, Hz. Ali'nin bir ifadesine karşı söylemiştir.[138]

Medine'deki Müslümanlar savaşa gidince Hz. Ali, Peygamber Efendimize *"Beni savaştan geri kalan kadın ve çocuklarla mı bırakıyorsun*?" demiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi teselli için; "**Hz. Mûsa'nın yanında Hz. Hârun'un, yeri ne ise benim yanımda senin yerinde o dur. Bu sana yetmez mi?**" buyurmuştur. Muhtemelen Hz. Ali, Resûlullâh'ın ailesiyle alakalı bir mesele için Medine'de bırakılmıştır. Çünkü Resûlullâh, Medine'de kendi yerine vekil olarak İbn Ümmü Mektüm'ü veya Muhammed b. Mesleme'yi bırakmıştır.[139].

Hz. Ali'nin vekil olduğu kabul edilse bile bunu Peygamberden sonra halife olacağı mânasında anlamak mümkün değildir. Çünkü Hz. Hârun, Mûsa'nın (a.s.) hayatında onun vekilliğini yapmıştır.

136 **Tebsıratu'l-edille**, II, 840-848.

137 Tirmizî, "Menakıb", 67; Nesefî, **a.g.e.**, II, 858.

138 Geniş bilgi için bkz.: Onat, **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, s. 246.

139 Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vakıd, **Kitabu'l-Mağâzî**, Beyrut, 1984, III; 995; Muhammed Hamîdullâh, **İslâm Anayasa Hukuku** nşr. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, s. 183.

Ayrıca, Hz. Harun'un peygamber olduğu dikkate alınırsa bunun imâmete delâlet etmesi ve Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'nin halife tayin edildiği şeklinde anlaşılması doğru olmaz. Diğer taraftan Resûlullâh hayatı boyunca sahâbeden bir çoklarını yerine vekil olarak bırakmış olup bunlardan hiçbirisi, daha sonra kendilerinin halife tayin edildiğini söylememişlerdir.

2- Şîa'nın Nas İddiâsının Değerlendirilmesi

Hz. Ali hayatı boyunca hilâfetin nasla kendisinin hakkı olduğuna dair bir açıklamada bulunmamıştır. Aynı şekilde vefat ederken de hilâfetin kendi soyuna ait olması konusunda bir beyanda bulunmadığı gibi, Hz. Hasan'a kendisinden sonra bîat edilip edilmemesi sorulduğunda muteber olan rivâyete göre Müslümanları muhayyer bırakmıştır.[140]

Hz. Ali hilâfet döneminde, kendisine bîat etmeyenlere karşı bile kendisinin nasla halife tayin edildiğine dair bir beyanda bulunmamıştır. Keza Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'de de imâmetin nasla olduğu ve bunun kendi soylarına ait olduğuna dair bir ifadelerini görmemiz mümkün değil. Hatta, Hz. Hasan kendi isteğiyle hilâfeti Hz. Muâviye'ye devretmiştir. [141]

Şâyet bu konuda Şiîlerin iddia ettiği şekilde nas olsaydı, bu devirde gündeme gelmesi gerekirdi. Her şeyden önce Hz. Ali, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin (r.a.), bunları ortaya koyar ve ashâb-ı kirâmdan da nassın gereğini yerine getirmelerini isterdi. Sahâbenin bu konudaki uygulamalarından anlaşıldığına göre de bu meselede her hangi bir nas mevcut değildi. Şâyet imâmet konusunda bir nas bulunsa idi, İslam uğrunda canlarını, mallarını ve en kıymetli şeylerini feda eden, bu davranışlarıyla Cenâb-ı

---

140 Mes'ûdî, **Mürûcü'z-zeheb**, II, 425, Beyrut, 1988; İbn Esîr, **el-Kâmil,** I, 436; İbn Kesîr, **el-Bidâye,** VII, 328.

141 Mes'ûdî, **a.g.e.**, c.III, 7,8; Şârânî, **Tabakatü'l-kübrâ**, I, 26; İbn Esîr, **a.g.e.**, c.II, 445-47; İbn Haldûn, **el-İ'ber**, II, 618; Süyûtî, **a.g.e.**, s.198.

Hakk'ın rızasını kazanan sahâbenin, bu nassı tereddütsüz yerine getirmelerinin dışında bir davranışta bulunmalarını düşünmek mümkün değildir.

Bir nassın olup da bunu sahâbîlerin bilmemesi veya bildiği halde dikkate almaması veya Hz. Ali'nin kendisi hakkında nas bulunduğunu bildiği halde bunu açıklamaması, mümkün gözükmüyor. Böyle bir yaklaşım, İslâm'ın kaynaklarının sıhhatini tartışılır hale getireceğinden tamamen İslâmî esaslara aykırıdır. Çünkü "Hz. Peygamberin, sahâbe kabul etmez diye tebliğle mükellef bulunduğu bir konuyu açıklamaması" onun tebliğ görevini tam yapmadığı mânasına gelir. Ayrıca sahâbîlerin böyle bir nassı gizlediği iddiası da sahâbe tarafından bize nakledilen dînin iki önemli esası olan Kur'ân ve Sünnetin eksik olduğu fikrine götürür. Hz. Allah'ın; "*Şüphesiz ki o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik. Muhakkak ki biz onun koruyucusuyuz*"[142] âyetiyle ilâhî himaye ve muhafazada bulunduğu açıklanan Kur'an'ın eksik olduğunu veya değiştirildiğini söylemek mümkün değildir. Bunlar bir Müslüman tarafından kabul edilmesine imkan bulunmayan ve İslâm'ın ilâhîlik özelliği bağdaştırılması mümkün olmayan iddialardır.

Diğer taraftan ashab-ı kiram, bir çok âyette övülmekte, Hz. Allah'ın kendilerinden razı olduğu[143] ve hatalarının af edildiği[144] beyan edilmektedir. Onlar Fahr-i Kâinât'ın (s.a.v.) iltifat ve övgüsüne nail olmuş[145] vahye şahitlik etmiş, Hz. Peygamberin sohbetleriyle gönüllerini temizlemiştir. İslâm uğruna bir çok sevdiğini feda eden, Hz. Peygamber'in bu güzîde arkadaşlarının haktan ayrılmalarını düşünmek onların hayatları ile uygunluk göstermez.

Şîa'nın imâmetle alakalı iddiaları Asr-ı saâdette olmadığına göre bunların sonradan nasıl ortaya çıktığı önemli bir husustur.

142 el-Hicr 15/9.
143 et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/18; el-Haşr 59/9.
144 et-Tevbe 9/118.
145 Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-Nebî", 1, vd; Müslim, "Fezailüs'-sahâbe", 1 vd.

Abdullah b. Sebe'nin bu konuda önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. O önceden Yahûdî olması itibariyle eski inançlarından kaynaklanan görüşlerini İslâm inancıyla karıştırarak Hz. Ali'yi, Yûşa b. Nûn'a benzetmesi ve Hz. Ali'nin ölüm haberi gelince, onun ölmediğini iddia etmesi[146], Şîa'nın fikirlerinin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.

"Hz. Ali'nin ölmediği ve ölmeyeceğine" dair sonradan geliştirilen düşüncelerin Hz. İsa hakkındaki haberlere benzemesi, Şîa'nın imâmet nazariyesinde büyük oranda Yahûdi ve Hıristiyan inançlarından etkilendiğini göstermektedir.[147]

Tarihte bidat fırkalar, kendi fikirlerine delil getirmek ve böylece Müslümanlar arasında taraftar bulmak için hadis uydurdukları malumdur. Bu fırkaların en başında Şîa gelir.

Netice olarak hadiselerin tarihî seyrine bakıldığında Şîîlerin, Hz. Ali'nin nasla halife tayin edildiği iddiasının, "*fikirlerin hâdiselerle irtibatı*" esası dikkate alındığında doğru olmadığını görülür. Bu iddiaların, Asr-ı saâdetten çok sonra uydurulduğu veya bir takım haberlerin sonradan tekrar yoruma tabi tutularak çıkarıldığı anlaşılmaktadır.

e) Şîî Fırkalar

Şîîliğin üç büyük fırkası Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelâbidîn'den sonra kimin imam olduğu konusunda anlaşamamışlardır. Kardeş ve amca olarak birbirine son derece yakın olan kişilerin daha sonraki Şîiler tarafından ayrı ayrı imam kabul edilmesi imamların belirlenmesinde bir nassın olmadığını gösteren önemli bir delildir. Şayet nas olsaydı Şîîlerin kimin imam olacağı konusunda ayrılığa düşmemeleri gerekirdi.

Bu zatlar, hayatlarında kendilerinin nas ile imam tayin edildiklerine dair bir açıklamada bulunmamışlar hatta, siyasetten

---

146 Nevbahtî, **a.g.e.**, s. 22-23; Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm**, s. 35.

147 Şeriatî, **a.g.e.**, s. 199; W. İvonov, "**İmâmet**" İA., V-I, 982; Musâvî, **a.g.e.**, s. 15.

uzak durmayı tercih etmişledir. Daha çok ilim ve takva sahibi olduğu Ehl-i sünnet tarafından da kabul edilen zâtların, görüşlerinin bir kısmının öne çıkarılması, söylediklerinin ve yaptıklarının tamamının dikkate alınmamasının en başta bu zâtlara haksızlık olacağını belirtmeliyiz.

Şia'ya genel mânâda bakıldığında; Şîî fırkaların kendilerine imam olarak kabul ettikleri zatların hayatları ve fikirleri konusunda gizlilik ön plana çıkar. İmamlarının net görüşlerinin belli olmaması bir tarafa, bazılarının yaşadığı veya öldüğü konusundaki birbirinden farklı rivayet ve inanışlar, ayrılığın artmasının en önemli sebeplerinden birisidir. İmam kabul edilen kişilerin hayatlarının bir kısmı, "takiyye" esasına dayandırılarak bir çok noktada delil kabul edilmemektedir. Şîîlerin özellikle de imamlarının yaşadıkları coğrafyadaki siyâsî otoriteyi kabul etmemeleri ve "bunların baskılarından çekinildiğinden dolayı da inandıkları gibi yaşamadıkları düşüncesi" hadisleri değerlendirirken objektif olunmadığından kaynaklanmaktadır.

Bu sübjektif yorumlar, Şîa nazariyesine şüphe ile yaklaşılmasına sebep olmaktadır. Şia'nın kendisini net ve ilmî ölçüler içersinde ortaya koyamaması, hem Ehl-i sünnet'ten ayrı kalmasına hem de Şîilerin onlarca fırkalara bölünmesinde önemli bir sebep olarak görülmektedir.

1- Zeydiyye

Şîîlerden "Zeydiyye" denilen grup, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'den sonra onun oğlu Zeyd'i imam kabul etmektedir.[148]

Hz. Hüseyin'in hayatta kalan yakınları onun şehit edilmesinden sonra siyâsî konulardan uzak durmuşlardır. Bağdâdî'nin, "Hz. Ali evladına ihânet etmekle meşhur olduklarını" söylediği[149] Kûfe

148 Malâtî, **et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida'** , s. 33; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 34; Şehristânî, **el-Milel**, I, 179; İbn Haldun**, Mukaddime**, s. 198.

149 Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 37;

halkından binlerce kişi, ısrarla çalışarak Zeyd b. Ali'yi (122/740) siyâsî olayların içine çektiler ve ona bîat ettiler.[150]

Zeyd'in Emevîlerle savaştığı bir zamanda taraftarları ona; "*Bizim sana yardımımız deden Hz. Ali'ye zulmeden Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer hakkındaki görüşünü açıklamana bağlı dediler*". Zeyd b. Ali onlara: "*Ben o iki zât hakkında hayırdan başka bir şey söylemem. Babamdan onlar hakkında sadece hayırlı şeyler işittim. Ben sadece dedem Hz. Hüseyin'i öldüren Emevîler'e karşı harekete geçtim*" deyince Kûfeliler onu terk ettiler ve zayıf kalan Zeyd b. Ali, Emevîler tarafından öldürüldü.[151]

Zeyd b. Ali, itîkâdî konuların yoğun bir şekilde tartışıldığı bir zamanda yaşamış değişik düşüncedeki insanlarla görüşmüştür. Daha önce belirttiğimiz şekilde Zeyd b. Ali'nin, Vasıl b. Atâ ile olan beraberliğinden dolayı Zeydiyye'nin ağırlıklı olarak Mû'tezilî görüşlerin etkisi altında kalmıştır.[152]

Bağdâdî'*nin: "Zeydî fırkalar, büyük günah sahiplerinin cehennem'de ebedî kalacağında ittifak ettiler" ifadesinden*[153] *Zeydiyye'nin "*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*" esasını kabul etmediği anlaşılmaktadır*. Bağdadî, "**Kafirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümidini kesmez**"[154] âyetini delil getirerek Zeydiyye'nin Hâricîler gibi günahkâr insanları ümitsizliğe sevk ettiğini belirtir.[155]

Zeydiyye, diğer şîî fırkalar gibi imâmet konusuna ayrı bir önem vermekte, ve imâmeti; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in evlatları arasında bir ayrım yapmadan Hz. Fatıma'nın (r.a.) evlatlarına tahsis etmektedir.

150 Ya'kubî, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, II, 227-8.
151 Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 35.
152 Şehristânî, **el-Milel**, I, 181,186; İbn Haldun**, Mukaddime**, s. 198.
153 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 34.
154 Sure-i Yûsuf 12/87.
155 Bağdâdî, **a.g.e.,** s. 34.

Zeydiyye'yi diğer şîî fırkalardan ayıran en büyük özelliği; ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötüleyici sözlerden kaçınmasıdır. Zeyd b Ali; Hz. Ali'yi sahâbenin en faziletlisi kabul etmekle birlikte; fitnenin ortadan kaldırılması ve ekseriyetin isteklerinin karşılanması gibi bazı sebeplerle, Hz. Ebû Bekir'in halîfe olmasının ümmet için daha uygun olacağının düşünüldüğünü belirtmektedir.[156] Bununla beraber diğer şîî fırkalar gibi Zeydîler arasında da imâmet ve sahâbeye yaklaşım konusunda farklı görüş sahipleri de bulunmaktadır.[157]

Şehristânî, Zeydî'lerin çoğunun, usûlü'd-dîn konusunda Ehl-i beyt imamlarından daha çok Mutezîle imamlarının görüşlerini benimsediklerini, furûu'd-dîn konusunda ise birkaç mesele dışında Hanefî mezhebine göre hareket ettiklerini belirtmektedir.[158]

İlk dönemlerde İmâmiyye veya İsmâiliyye fırkaları kadar halk arasında taraftar bulmayan Zeydiyye, Abbâsîler döneminde müstakil hareket etme imkanı bulmuş ve Abbâsilerin otoritesinin zayıflamasından faydalanarak Arabistan'ın kuzeyinde Taberistan, güneyinde de Yemende ayaklanarak kendi hakimiyetlerini kurmuşlardır.

1539-1635 yılları arasında Osmanlı idâresinde kalan Zeydîler, daha sonra ayaklanıp bir ara bölgeye hakim oldularsa da, Arabistan'a İngiliz ve Fransızların ilgisi artması başlayınca Osmanlı 1872'de San'a'yı tekrar aldı. Ancak Zeydî'lerin isyanı zaman zaman devam etti ve Osmanlı, onlarla anlaşma yaparak bazı bölgelerde onlara özerklik tanıdı. Zeydîler, I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise bağımsızlıklarını kazandılar.

---

156 Malâtî, **a.g.e**. s. 34; Şehristânî, **el-Milel**, I, 180; İbn Haldun**, Mukaddime**, s. 197
157 Malâtî, **a.g.e**. s. 33-4; Şehristânî, **a.g.e.**, I, 184-9.
158 Şehristânî, **a.g.e.**, I, 189.

Târih içersinde değişik milletlerin idâresi altında girseler de bu gün dört milyon varan nüfusları ile[159] Zeydîler; Yemen'de yaklaşık on asırdır üstünlüklerini korumaktadırlar. Kendilerine mahsus itikâdî ve fıkhî kitapları bulunan Zeydî'lerin en yoğun yaşadığı bölge olan Yemen'de Zeydîlik resmî mezheptir.[160]

2- İsmâiliyye

İmâmiyye ve İsmâiliyye; Ali b. Hüseyin Zenelâbidîn'den sonra, Muhammed el-Bâkır'ın imam olduğuna inanır. İmâmiyye altıncı imam Cafer'i Sâdık'tan (148/765) sonra oğlu Mûsa el-Kâzım'ı, İsmâîliyye ise Cafer'i Sâdık'ın büyük oğlu İsmâîl'i (138/755) imam kabul eder. Halbuki kaynakların çoğunluğuna göre İsmâil, babası hayatta iken ölmüştür.[161] Ancak onun ölmeyip takiyye yaptığını ve babasının ölümünden sonra göründüğünü iddia edenler de olmuştur. Ayrıca İsmâil'in öldüğünü, fakat babası Ca'fer'i Sâdık tarafından kendisine imâmet nasla intikal ettirildiğinden dolayı bundan bir dönüşün (bedâ) olamayacağını ve imamlığın nas yoluyla İsmâil'in evladına intikal ettiği de söylenmiştir.[162]

Ca'fer'i Sâdık'ın büyük oğlu İsmâil'in hayatıyla ilgili tartışmalar çeşitli yorumlara sebep olmuştur. İsmâil'i imam kabul etmelerinden dolayı İsmâiliyye denildiği gibi, yedi imama inandıklarından[163] veya imâmet ve âlem gibi çeşitli görüşlerinde yedi sayısını esas alarak nazariyelerini geliştirdiği için kendilerine Seb'iyye de denilmiştir.[164] İsmâil'in hayatı konusunda çıkan değişik rivâyetlerden dolayı, ilk zamanlarda İsmâil'den çok onun çevresinde bulunan köle veya yakın dostlarının isim-

---

159 **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi**, XIII, 468, 471.

160 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s.78; Fığlalı, **Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 93.

161 Eş'ârî, **Makâlât**, I, 90; Şeyh Saduk, **a.g.e,** s.109; Bağdâdî**, el-Fark beyne'l-fırak**, s. 62-3; İbn Haldun**, Mukaddime**, s. 201.

162 Şehristânî, **el-Milel**, I, 226; İbn Haldun**, a.g.e.**, s. 201.

163 ; Fığlalı, **Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 147.

164 Öz, Mustafa, "**İsmâiliyye**", DİA. XXIII, 130

leri ön plana çıkmış, İsmâilî gruplar daha çok onların isimleriyle anılmıştır.

İsmâiliyye fırkasının kendisine imam kabul ettiği kişilerin gizli ve kapalı hayatları İsmâil b. Ca'fer'den sonra yaklaşık yüz elli yıl daha devam etmiştir. Bu dönemde fırkanın faâliyetleri "dâi"ler denilen kişiler tarafından gizlice ve daha çok devletin otoritesinden uzak Yemen, Bahreyn ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde yürütüldüğünden bu imamların hayatları hakkında bilgi edinilememiştir. İddia edilen kişilerin gerçekten yaşadıkları konusuna bile şüphe ile yaklaşılmıştır. Ubeydullah el-Mehdi'nin Kuzey Afrika'da zuhuruna (297/909) kadar olan karanlık dönemde yaşadığı iddia edilen imamların hayatları ve şecereleri belli olmadığından İsmâilî'lerin kurdukları Fâtımî Devletinin halifelerinin Hz. Fâtıma'nın soyundan olduğu rivayeti doğru görülmemiştir.[165]

Fâtımîlerle devlet haline gelen İsmâiliyye, Kâhire'de kurduğu Ezher Medresesi ile mezheplerinin görüşlerini sistemli bir şekilde öğretme ve daha geniş alanlara yayma imkanı buldu. Selâhaddîn Eyyûbî tarafından Fâtımîler'in ortadan kaldırılmasından (567/1171) önce, İsmâiliyye arasında görüş ayrılıkları artmış, fırkadaki bâtınî fikirler ve ilhâda varan görüşler doğrultusunda Fâtımîlerin altıncı halifesi Hâkim Biemrillah'ın ilahlığını iddia etmesinden sonra Dürzîlik ayrı bir fırka haline geldi.

Sekizinci halife el-Müstansır'ın (487/1094) ölümünden sonra ise İsmâiliyye, Nizâriyye ve Müsta'liyye isminde iki büyük gruba ayrıldı.[166]

Türklerin Anadolu'ya göç ettiği dönemde İsmâilî'lerin Suriye, Irak ve İran'da büyük etkisinin olduğu ve *dâi*ler vasıtasıyla bölgede batınî propaganda faâliyetlerinde bulunduğundan bir kısım

165 Bağdâdî, **a.g.e.**, s.282-3; Şehristânî, **a.g.e.,** I, 226-7; Öz, Mustafa, "**İsmâiliyye**", DİA. XXIII, 128;

166 Lewis, Bernard, **Haşişiler**, trc. Ali Aktan, İstanbul 1995, s. 26-29, 90.

Türkler, bunlardan etkilenmiştir. Bu itibarla Babaî isyanlarının ideolojisinde İsmâilî nazariyenin tesirlerini görmek mümkündür. Bu dönemde Anadolu'nun güneyinde ve Suriye'nin kuzey kısımlarında devam eden İsmâilî propaganda çerçevesinde *dâî*lerin gerçek kimliklerini gizleyerek sûfî kıyafetleriyle insanların arasına karışıp görüşlerini yaydığı bilinmektedir. Ancak daha sonraları İsmâîlîler bu bölgede gücünü ve tesirini gün geçtikçe kaybetmiştir.[167]

Nasların zâhirî mânâlarını terk eden veya kendi görüşleri doğrultusunda tevil edip, onlara bir takım bâtınî mânâlar yüklemeye çalıştıklarından dolayı Bâtıniyye olarak da bilinen İsmâilîler, kurdukları gizli teşkilatlar ile İslâm âleminde terör estirmişlerdir.

Nizâriyye kolundan olan Hasan Sabbah'ın Kazvin'de Alamut kalesini kendisine üs seçmesinden sonra onun fedâileri, mevki sahibi Sünnî Müslümanlara ve hükümdarlara suikastlar düzenlemişler ve şiddet yoluyla görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Büyük Selçuklu Devleti hükümdarları Bâtınî faâliyetlerle mücadele edip ve onları sıkı bir şekilde takip etmişlerdir. Hülâgu'nun İsmâilîlere ait bölgeleri ve Alamut kalesini alması (654/ 1256) ve Memluklu hükümdarı Baybars tarafından Suriye'deki kalelerinin ele geçirilmesinden sonra Müslümanlar, İsmâilî ve Bâtınî dehşetinden büyük oranda kurtulmuşlardır.[168] İsmâiliyye, bundan sonra eski önemini kaybetse de gizli olarak faâliyetlerini sürdürmüştür. İsmâiliyye'nin, bir kısım görüşleri ise Dürziyye ve Nusayriyye fırkalarınca devam ettirilmiştir.[169]

İmâmiyye Şîa'sına mensup Safevîlerin İran'da hakimiyeti ele geçirmesinden sonra İsmâilîler, Afganistan ve Kuzeybatı Hindistan taraflarında yoğunlaştılar. İsmâiliyye, sonraki dönemlerde

167 Ocak, A.Yaşar, **Babaî İsyanları,** İstanbul 1996, s. 47-8; Lewis. **a.g.e.**, s. 117.

168 İbn Haldun**, Mukaddime**, s. 201; Öz, Mustafa**, "İsmâiliyye Mezhebi" Milletlerarası Tarihte ve günümüzde Şîîlik Sempozyumu**, İstanbul 1994, s. 226; Lewis**, a.g.e.,** s. 79-81,103.

169 İlhan, Avni, "**Bâtıniyye**", DİA, V, 292; Lewis, **a.g.e**, s. 28.

İran ile iyi ilişkiler kurdu. İran Şahının kızı ile evlenen Hasan Ali Şah'a İran'a mahsus bir şeref ifadesi olan "Ağa Han"unvanı verilmesiyle on dokuzuncu asrın başlarından sonra İsmâiliyye'de "Ağa Hanlar" dönemi başladı.

İsmâiliyye, İslâm'ın en temel esaslarını bâtınî bir takım yorumlar yaparak inkar etmiş, haramlığı kesin olan bazı hususları mubah kabul etmiştir. Bununla beraber, kendisine İslâmî bir görüntü vermeye de özen göstermiştir. Gerçek inançlarını gizleyerek, Müslümanlarla iyi geçinip onları kazanmaya çalışan İsmâiliyye; daha çok Bâtıniye şeklinde tezâhür ederek İslâm dışı bir mezhep hatta bir din haline getirilmiştir. Bundan dolayı İbn Haldun, İsmâiliyye'nin sözlerinin ilhad (küfrü gerektiren hususlar) ihtiva etmesinden dolayı "Mülhide" diye de isim verildiğine dikkat çekmiştir.[170]

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Bâtıniyye'nin Müslümanlara Yahûdîlik ve Hıristiyanlık'tan daha çok zararın verdiğini belirmekte ve Müslümanlardan korktuklarından dolayı inançlarını gizlediklerini, özellikle âyetleri ve hadîsleri Mecûsîliğe uygun gelecek şekilde tevil ederek Mecûsîliği daha üstün gördüklerini söylemiştir. [171]

Şehristânî ise İsmâiliyye'nin her zaman ve mekanda yeni bir dille farklı şeyler söylediğini ve her âyetin bir tevilinin, zahirinin bir bâtının olduğunu iddia etmesinden dolayı Bâtıniyye diye şöhret bulduğuna dikkat çekmektedir. Şehristânî, Bâtıniyye'nin ilk başta inançlarına bazı felsefî sözler karıştırdıklarını, daha sonra da onların usûlüne uygun kitaplar yazarak özellikle ulûhiyyet konusunda filozofların görüşlerine katıldıklarını, bir çok farz ve sünneti tevil ederek reddettiklerini ve harflere farklı mânâlar yükleyerek (hurûfîlik) değişik neticelere vardıklarını söylemektedir.[172]

170 İbn Haldun, **a.g.e.,** s. 201.
171 Bağdâdî, **a.g.e.,** s. 282, 285.
172 Şehristânî, **a.g.e.,** I, 227-231.

İsmâilî'lerin inançları ve görüşleri arasında bir çok farklılıklar olsa da özellikle iki büyük kolundan Musta'ilîler, Nizârîler'e nispetle bazı konularda Ehl-i sünnet'e daha yakın gibi görünür. Ancak, onları da bâtınî görüşleri ağır basmış ve şeriatın rükünlerinden çoğunu dalâlet derecesinde tevil etmişledir. Mesela namazı; imamlarına dostluk ve itaat, haccı; imamları ziyaret edip hizmetinde bulunmak, orucu; imamın sırlarını açıklamaktan kendisini alıkoymak şeklinde yorumlamışlardır.[173]

Gazzâli, Bâtınîliğin fikirlerini ve inançlarını değerlendirmeye ayırdığı eserinde onların bir kısım görüşlerini felsefeden aldığını belirtmiş, bir kısım görüşlerinin ise küfre götürecek hususlar ihtiva ettiğini söylemiştir.[174] Bu itibarla İsmâiliyye; temelde gerek inanç, gerekse ibadet anlayışıyla, İslâm'dan uzak kalmakta ve Asr-ı saâdetten günümüze kadar Müslümanların büyük ekseriyeti tarafından kabul gören Kur'an ve Sünnet anlayışının dışında bulunmaktadır.

Günümüzde Nizârî İsmâilîler Hindistan başta olmak üzere Asya'nın değişik bölgelerinde, Avrupa ve Afrika'da yaşamaktadırlar. Kendileri dünyada toplam olarak yirmi milyonu civarında nüfuslarının bulduğunu belirtseler[175] de Nizârîlerin gerçek nüfuslarının on milyon Musta'liyye'nin ise iki milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir.[176]

İsmâilî'lerin Hindistan dışında Avrupa, Afrika ve Orta Asya'da kurdukları siyâsî, iktisâdî, sosyal ve kültürel teşkilatlarla bulundukları bölgelerde itibar kazanmaya çalıştıkları özellikle ekonomi, eğitim ve sağlık alanlarında faâliyetlere ağırlık verdiği bilinmektedir.

---

173 Bağdâdî, **a.g.e.,** s. 296.

174 Gazzâlî, Ebû Hamid, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, Kahire, 1964, s. 92-4.

175 Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 100; Öz, Mustafa, **"İsmâiliyye Mezhebi" Milletlerarası Tarihte ve günümüzde Şîîlik Sempozyumu**, s. 227, 230.

176 Öz, Mustafa**, "İsmâiliyye**", DİA. XXIII, 132.

3- İmâmiyye (Câferîlik, İsnâ-aşariyye)

İmâmeti îmân esaslarından görmelerinden dolayı “İmâmiyye”, on iki imam kabul etmeleri sebebiyle “İsnâ-aşariyye” diye de adlandırılan[177] Câferîlik, günümüzde en fazla müntesibi olan ve daha çok İran’da yaşayan Şîîlerin mezhebidir. Şîa denilince bu gün ilk akla gelen İmâmiyye yani Câferîliktir.

Asıl adı Ebû Abdillâh Ca’fer b. Muhmmed el-Bâkır b. Zeyni’l-âbidîn olan Ca’fer’i Sâdık (80/699-148/765) Medine’de doğmuştur. Onun soyu baba tarafından Hz. Aliye anne tarafından Hz. Ebû Bekir’e dayanır.[178]

İslâmî ilimlerdeki üstün kariyeri ve takvası sebebiyle Müslümanların büyük takdirini kazanan Ca’fer’i Sâdık’ın faziletli bir zât olduğunu, sadece Şîîler değil Sünnîler de kabul eder. Tasavvuf tarihinde de önemli bir yere sahip olan bu zât, bazı tarikatların silsilelerinin ilk sıralarında yer alır.

Emevî ve Abbasî devrinde kendisini ilme veren Ca’fer’i Sâdık, zamanın halifesine karşı ayaklanmayı doğru bulmamış olmasına ve siyasetten uzak kalmasına rağmen Şîîlerin büyük kısmı onu Muhammed el-Bâkırdan (114/733) sonra imam kabul edip görüşlerini ona nispet etmeleri sebebiyle Câferiyye diye isimlendirilmiştir.[179]

İmâmiyye veya Câferîlik, **Hz. Ali**’den sonra sırasıyla **Hz. Hasan**(50/670), **Hz. Hüseyin** (61/680), **Ali b. Hüseyin** (Zenelâbidîn) (95/713), **Muhammed el-Bâkır** (114/733), **Ca’fer’i Sâdık** (148/765), **Mûsa el-Kâzım** (183/799), **Ali er-Rızâ** (203/818), **Muhammed et-Takî** (220/835), **Ali en-Nakî** (254/868), **Hasan el-Askerî** (260/873) ve on ikinci imam olarak da **Muhammed el-Mehdi**’nin imam olduğuna inanırlar.

177 İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 201, İzmirli, **a.g.e.**, s. 78; Fığlalı, **a.g.e.**, s. 91, 97, 107.
178 Şehristânî, **a.g.e.**, I, 194.
179 Şehristânî, **a.g.e.**, I, 193-4; İbn Haldun, **a.g.e.**, s. 201.

Şîîlere göre Muhammed el-Mehdî, 255 veya 256 yılında dünyaya gelmiş, 260 yılında babası Hasan el-Askerî'nin ölümüne kadar birkaç yıl babasının yanında yaşamış ve öldürülme korkusundan dolayı sadece birkaç özel Şîînin dışında kimseye gözükmemiştir. Dolayısıyla Şîîlere göre Muhammed Mehdî, babası öldüğünde dört yaşındadır. Şîa, küçük bir çocuğun imâmetini izah edebilmek için özel "naipler" fikrini geliştirmiş, naiplerin halk ile imam arasında vasıta olduğunu söylemiştir. Ancak böyle bir çocuğu yakınlarından birkaç kişinin dışında kimsenin görmediğinin belirtilmesi ve hayatının gizli olarak davam ettiğine inanılması şüphe ile karşılanmıştır.

İmâmiyye, bu noktada bir nazariye daha geliştirerek Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra yani 260/873 yılından 329/940 kadar olan devrede; on ikinci imam kabul edilen Muhammed el-Mehdî'nin gizlendiğini söylemekte ve buna **Gaybet-i Suğrâ** denilmektedir. Bu dönemde imamla Şîîler arasında sefirlik görevini yerine getiren dört tane naipten bahsedilmekte ve son naibin 940 yılında ölmesinden sonra da Gaybet-i Kübrâ devresinin başladığına inanılmaktadır. İmâmiyye son imam kabul edilen Muhammed el-Mehdî'nin gizlendiğini ve kıyâmete yakın zuhûr edip zulümle dolan dünyada adâleti tesîs edeceğine inanmaktadır.[180]

"Gaybet" meselesinin gündeme geldiği dönemde yani 4./10. asırda İmâmiyye; merkezini imâmet meselesinin oluşturduğu inanç sistemini geliştirmiştir. Özellikle **Küleynî**, "*el-Usûl mine'l- Kâfi*" adında bir hadis kitabı derleyerek Ehl-i sünnet'ten ayrı bir sünnet oluşturmaya çalışmıştır. **Küleynî** ile aynı asırda yaşan **Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn İbn Bâbeveyh**'in "*el-İmâme ve't-Tebsıra*" ve onun oğlu Şeyh Sadûk diye meşhur olan **Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummî**'nin (381/991) "*Risâletü'l-*

---

180 Şeyh Saduk, **Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları**, s. 109-112; İbn Haldun**, a.g.e.**, s. 201; Fığlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 110-112; Tabatabaî, a.g.e, s.201.

İtikâdâti'l-İmâmiyye" adlı eseri İmâmiyye'nin görüşlerini ihtiva eden önemli kaynaklardır.

Şîa daha sonra Abbâsiler döneminde bazı İranlıların bir takım mevkilere gelmesinden de güç alarak, eski Mecûsî fikirleri ve Safevî kültürünün karışmasıyla oluşan İslâm dışı bir çok inancı bünyesine toplayan fırka haline gelmiştir.[181]

ı) Safevîler ve İmâmiyye

Zeydiyye ve İsmâiliyye Şiîleri önceden siyasî arenada daha çok gözükmelerine hatta, kendilerine mahsus devletler kurmalarına rağmen, Safevî hanedanının İran'da iş başına gelmesine kadar İmâmiyye, İslâm âleminde siyasî mânâda önemli bir varlık gösterememiştir.

Başlangıçta tamamen Sünnî olan Safevîler[182], kendilerinin Türk olmasından kaynaklanan avantajlarını da iyi kullanarak İran'daki hakimiyetlerini gün geçtikce sağlamlaştırdılar. Timur ile akrabalık bağı da olan Safevîler'in Hoca Ali (1392-1429) zamanında Şiîliğe olan meyli gittikçe arttı. Timur'un kendilerine Erdebil bölgesini vermesinde sonra burada müstakil hareket etme imkanı bulan Safevîler, siyâsî faaliyetlerini yoğunlaştırdılar.

Safevîler, Şah İsmâil döneminde (1501-1524) ifrat derecede İmâmiyye'nin savunucuları haline geldiler. Şah İsmâil, devletin temel politikasını İmâmiyye fırkasının inanç esaslarına göre oluşturdu. Sünnîlere karşı şiddet kullanıp, ilk üç halifeye lanet edilmesini emretti.[183]

181 bkz.: Ali Şeriatî, **a.g.e.**, s. 199; Hizmetli Sabri, "**İtikâdî Mezheplerin Doğuşu**", **AÜİFD**, sy. 26, s. 666; Watt, trc. Elif Rıza, "İslâm Nedir ?", İstanbul 1993, s. 152-153,; Koçyiğit, Talat**; Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar,** s. 104.

182 Üzüm, İlyas, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik**, İstanbul, 2007, s. 37, Ekinci, Mustafa, **Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı**, İstanbul, 2002, s. 58.

183 Yazıcı, Tahsin, İA, "**Safevîler**", X, 54.

Safevîler başlangıçta Sünnî olmaları sebebiyle İmâmiyye hakkında fazla bilgiye sahip değillerdi. Şah İsmâil'in tahta geçtiği zamanda Tebriz şehrinin üçte ikisinin Sünnî olduğu belirtilmektedir.[184] Şîîliği öğretecek ve yayacak yeterli ulemâ da bulunmadığı için; başta Şîîliğin eskiden beri merkezi olan Irak olmak üzere, İslâm ülkesinin diğer beldelerinden İran'a Şîî âlimler getirildi. Safevîler, İmâmiyye Şia'sının görüşlerini devletin resmi ideolojisi haline dönüştürünce, İran; Şia'nın devlet imkanlarıyla desteklenip öğretildiği bir merkez oldu.

Safevîler, dinlerine uygun siyaset yapacak yerde siyâsî emellerine dini alet ettiler ve siyasetlerine uygun bir din anlayışı geliştirdiler. Safevîlerin iktidar gücünü elde eden İmâmiyye, inançlarını komşularına yaymaya kalkınca özellikle Osmanlı Devleti olmak üzere İslâm âlemindeki diğer ülkeleri tehdit eden bir hareket haline geldi. Safevîler, İran Türkmen aşiretlerini ve Alevîleri Osmanlı devletine isyan etmek için kullanmak isteyince devrin padişahı Yavuz Sultan Selim İran'a sefere çıktı.[185]

Şah İsmâil, 23 Ağustos 1514'de Çaldıran mağlubiyetinden kaçarak hayatını kurtarabildi.[186] İran şahlarının Şîî inançları özellikle Anadolu'nun doğusunda yayma çalışmaları ve Doğu Anadolu bölgesindeki bir takım Kürt ve Türkmen aşiretleri ile işbirliği içine girerek onları Osmanlı Devletine karşı isyana teşvik etmesinden dolayı Osmanlı, yıllarca İran ile mücadele etmek durumunda kaldı.[187]

ıı) Nadir Şah'dan Humeynî İhtilaline Kadar İmâmiyye

Nadir Şah'ın, 26 Şubat 1737 yılında Safevî hanedanına son verip iktidara gelmesinden sonra sahâbeye dil uzatıl-

---

184 Seyyid Hüseyin Nasr, **Traditional İslam in The Modern World**, trc. Sara Büyükduru, Modern Dünyada Geleneksel İslam, İstanbul 2001, s. 59

185 Hoca Sâdeddin Efendi, **Tâcü't-Tevârih**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979, IV, 167.

186 Varlık, Mustafa Çetin, "**Çaldıran Savaşı**", DİA. VIII, 194.

187 Uzunçarşılı, İ. Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara, 1995, III/I, 55, vd.,

ması gibi bazı aşırı fikirlerin önüne geçmek ve Sünnî- Şiî yakınlaşmasını temin etmek için bir takım gayretler gösterilse de bunun halka kabul ettirilmesi mümkün olmamıştır. Bununla birlikte bu dönemde İmâmiyye ulemâsının siyâsi otoriteye Safevîler devrindeki kadar tesir edememiştir. Nadir Şah'ın öldürülmesinden itibaren İran'da bir müddet taht kavgaları yaşandıktan sonra Türkmen aşiretlerinden olan Kaçarlar hâkimiyeti başladı.

1779-1925 yılları arasında İran'da hüküm süren Kaçar hânedanı döneminde İmâmiyye Şîası devlet desteği olmaksızın devamını sürdürmüştür. Kaçar hânedanlığı döneminde saltanatı yarım asra yakın (1848-1896) süren Nâsırüddin Şah zamanında Bâbîlik ve Bahâîlik hareketleri zuhur etti. 1844 yılında kendisini Şîa inancına göre kaybolan ve gelmesi beklenen "Mehdi"nin "bâb"ı ilan ederek ayaklanan Mirza Muhammed Ali, 1850 yılında idam edilerek ayaklanma sert bir şekilde bastırıldı.

1890 yılında Nâsırüddin Şah tütün tekelini İngilizlere verince esnaf buna tepki gösterdi ve merc-i taklid makamındaki Molla Mirza Hasan Şirazî tarafından verilen fetva ile bu durum boykot edildi. Şah İngilizlere verdiği tekeli iptal etmek zorunda kaldı. Bu olayda şahın acziyeti ve ulemânın gücü görüldüğü gibi ulemâ şah ile çatışmayı göze aldığında halkı arkasına alabileceğini de anlamış oldu.[188]

İran'da yirminci asrın başlarından itibaren meşrûtiyet tartışmaları hız kazanmış ve anayasa şah tarafından imzalanmış ise de uygulamaya konulmamıştır.[189] Bu dönemde Şiî ulemâ, şahın mutlak hakimiyetini sınırlandıran ve çıkarılacak kanunların şerîata uygunluğunu arayan 1905-6 yıllarındaki anayasa ve mec-

188 Akyol, Taha, **Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet**, İstanbul 1999, s.173.
189 Mirza Bala, "Kaçar", İA. I, 37.

lis çalışmalarında önemli vazifeler icra ederek siyâsî sahada oldukça etkin hale geldi.

İran'da 1925 yılında Pehlevî hânedanlığının başlamasından sonra modernizasyon çalışmaları hızlandı ve batı tarzında köklü reformlara gidildi. 1928'de medenî hukukun yürürlüğe girmesi ve İslam hukukunun geri planda kalması ulemâ-şah çekişmesini arttırdı ve Şiî ulemânın toplum yanındaki itibarını sarstı. Buna karşılık Şah yönetiminin izlediği batılı politikalar ise ulemânın sert tepkisine sebep oldu. Şahın izlediği petrol politikası ve 1962'de uygulamak istediği toprak reform toplumda huzursuzluğa sebep oldu ve ülke çapında esnaf, ulemâ önderliğinde boykotlara gitti.

1963 yılında Şah ile ulemânın arasındaki çekişme doruğa çıktı. Âyetullah Humeynî tutuklanarak ölüm cezasına çarptırıldı.[190] Ancak Humeynî ile devrimden sonra araları açılacak olan Ayetullah Şerîatmedârî'nin öncülük ettiği ulemâ, Humeynî'nin Ayetullah'l-Uzmâ mertebesine çıkarılarak "mutlak merc-i taklid" olduğunu ve hapsedilemeyeceğini şaha bildirdiler. Bunun üzeri 1964 yılında Bursa'ya sürgüne gönderildi.

Şîa tarihinde ilk olarak Şîî fıkhı ve usûl-i fıkıh alanında üst seviyede mütehassıs olmayan birisi siyasî maksatlarla "mutlak merc-i taklid" yapıldı.[191] Şîî unvanlar siyasete alet edilerek Şîî ulemâ tamamen siyasetin içine girdi. Şahın ulemânın ve dinin toplum üzerindeki etkisini azaltmaya yönelik politikalarına karşı ulemâ kendi içinde İmâmiyye inancı doğrultusunda siyasetle ilişkisini yeniden gözden geçirdi. Yönetimin "gerçekte imamın hakkı olduğu" ve on ikinci imam Mehdi'nin tekrar gelmesine kadar idareye muhalif veya ilgi-

190 Üstün, İ. Safa, "İran, Safevîler'den Günümüze Kadar" **DİA**, XXII, 403.

191 Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, s., 396.

siz olma anlayışından[192] zamanla vazgeçildi. Şîî fakihlerden oluşan ve din işlerinde İmamın vekili kabul edilen ulemâya siyasî sahada da büyük roller yüklendi. Tahsis edilen vakıflar ve bir takım muâmeleler neticesinde aldıkları ücret ve vergilerle siyâsî otoriteden daha güçlü ve bağımsız hale gelen Şîî ulemâ, kendisini şahtan daha kuvvetli görerek, siyâsî olaylarda başrolü oynadı.

Ulemânın siyasî sahanın dışında kalmasını isteyen mutlak merc-i tatlid Ayetullah Burûcirdî'nin 1961 yılında ölümünden sonra ulemânın sosyal hayatta daha etkili olması faaliyetler hızlandı. Özellikle Ali Şeraitî geleneksel Şîa inancını modernist yorumlara tabi tuttu ve "Gâib İmam" olan Mehdinin pasif bir şekilde gelmesini beklemenin yanlış olduğunu bu yolda çalışılması gerektiğini ifade etti.[193] Bu gayretler Şîî gençlerin İslam'a ilgisini arttırdı ve ulemâ ile halkı birbirine yaklaştırdı. 1970'li yıllarda ülke genelinde geniş mitingler düzenlendi ve polislerin buna müdahalesi ile şiddet arttı yüzlerce insanın öldüğü olaylardan dolayı bir taraftan şahın otoritesi sarsılırken diğer taraftan Şîî ulemânın özellikle de Humeynî'nin halk yanındaki itibarı zirveye çıktı. Humeynî İran dışında sürgünde olmasına rağmen konuşmaları, kasetleri ve risaleleri ile Şaha muhalefetin öncülüğünü yaptı. İran'da her geçen gün artan kargaşayı önlemekten aciz kalan Şah Muhammed Rıza, 16 Ocak 1979 Mısır'a gitmek zorunda kalınca Humeynî'ye İran'a dönme yolu açıldı.

ıı) Humeynî İhtilali ve İmâmiyye

1979'da İran'da Humeynî önderliğinde yapılan ihtilal, İmâmiyye Şîa'sı için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Humeynî'ye önce

192 Akyol, Taha, **Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet**, s. 145.

193 Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, s., 397-399.

"Âyetullahi'l-uzmâ", daha sonra bu da yeterli bulunmayarak "imâm" unvanı verildi.

Humeynî ile birlikte İmâmiyye'nin idâre anlayışında büyük değişiklik yapıldı. On ikici imamın "Mehdi" olarak gelmesini beklemek yerine "*yönetimde yer alma*" görüşü geliştirildi. İmâmiyye'nin eskiden beri inandığı: "*yönetimin gerçek sahibinin imamlar olduğu ve bu hakkın zamanın idarecileri tarafından gasp edildiği görüşü*"[194] doğrultusunda yönetim şekillendirildi. İmamlara vekaleten yönetim hakkının kendilerinde olduğunu iddia eden Şîî ulemânın yönetime müdahalesi, Humeynî'nin geliştirdiği yeni siyasî düşüncede "Velâyet-i fakih" şeklinde ifadesini buldu.

Şîîlerin dînen taklit etmek ve itaat etmek mecburiyetinde oldukları ve "Âyetullah" lakabını verdikleri Şîî âlimlerin makamı olan Merci-i Taklîd, eskiden beri halkın üzerinde en büyük otoriteye sahipti. Merci-i taklid, 1979'da kabul edilen İran anayasasında dînî konularda taklit makamı olarak yerini aldı ve yüksek idârî güç şeklinde kurumsallaştı.[195]

Merci-i taklid bir diğer ifade ile Rehberlik Makamı bu gün İran anayasasının en önemli organı olup genelkurmay başkanını, en yüksek yargı makamını, devrim muhafızları başkumandanını belirler. Rehberlik Makamı, seçilen cumhurbaşkanını onaylaması itibariyle cumhurbaşkanlığından daha üstünde bir konumdadır. Bu durumda siyâsî liderlikle dînî liderlik Merci-i taklid'de birleşmiş oldu.

Yarısını Şîî fakihlerin oluşturduğu Şûra-yı Nigehbân ise, Meclisin kabul ettiği kânunların Şîîlerce kabul edilen *İslâmî esaslara*

194 Üstün, İ. Safa, "İmamiyye Şiasında Otorite Problemi ve Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i fakîh Kavramı" Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu, s. 156.
195 Algar, Hamid, "Merci-i taklid" DİA, XXIX, 174.

uygunluğunu kontrol eder.[196] Yüksek yargı üyelerinin de Rehberlik Makamı tarafından belirlendiği dikkate alındığında bu günkü İran anayasasına göre Şîî âlimlerin yönetimi denilebilecek "Velâyet-i fakîh"in yasama, yürütme ve yargıda büyük yetkisinin olduğu görülmektedir.

Câferîlerin, eskiden beri devleti idare etmenin imama vekaleten fakihlerin hakları olduğuna ve bu hakkın ise zamanın otoriteleri tarafından gasp edildiğine inanmaları, Humeynî ile birlikte bir teori olmaktan çıkarılıp devletin yönetiminde Şîî âlimlerin en üst makamları işgal etmeleriyle neticelendi. Bu durum, Şîî fakihlerin bir kısmının geniş muhalefetine sebep oldu. Şîî muhalifler İslâm'da "Velâyet-i fakih" diye bir mefhumun bulunmadığını söyleyerek Humeyni'nin geliştirdiği yönetim şekline itiraz ettiler. Bu ihtilaflar, İran'da kanlı çarpışmalara sebep oldu.[197]

1979 da Humeynî'nin önderliğinde gerçekleştirilen ihtilalden sonra geliştirilen anlayışın bütün Şiîler tarafından desteklendiğini ve kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Zira Humeyni'nin velâyet-i fakih kavramını merkeze oturtarak geliştirdiği görüşleri Ayetullah Şeriatmedârî başta olmak üzere bir çok Şîî otorite tarafından kabul edilmedi. Görüştüğümüz bazı Şiî önderler, özellikle Irak bölgesinde yaşayan Şiîlerin çoğunluğunun velâyet-i fakih düşüncesini kabul etmediklerini ve Merc-i taklid müessesesinin siyasetin dışında tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Humeynî ile beraber İran'da yeni bir döneme girilmiş ve Şia'nın eski inanışlarında ve temel eserlerinde yazılı bulunan inançlarında bir takım değişikliklere gidilmiştir.

196 Yayla, Yıldızhan, "Anayasa", DİA, III, 174.
197 Üstün, İ. Safa, a.g.e., s. 157.

İran anayasasının birinci maddesinde Humeynî'ye **Âyetullah** unvânı yeterli bulunmamış ve **Âyetullahi'l-Uzmâ İmâm Humeynî** denilmiştir. İran'ın resmî dinin İslâm ve mezhebinin İsnâ-aşarî-Câferî olduğu ifade edildikten sonra Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zeydî mezheplerine saygı gösterileceği de belirtilmiştir.

Resmî ideolojinin, asırlardır inançlarına taassuptan daha ileri bir seviyede bağlı olan halka tamamen mal olduğunu söyleyebilmek zordur. Diğer taraftan Şîa'nın temel görüşlerinden biri olan "takiyye" inancı; değiştiğini söyleyen Şîîlere de şüphe ile yaklaşılmasına imkan sağlamaktadır. Ancak, Humeynî ile birlikte Şia'da ciddî mânâda gelişmeler olmuş ve bu gelişmeler Şîîlerin kendi arasında büyük tartışmalara sebebiyet vermiş, bunun neticeleri sosyal ve dinî alanlarda kendini göstermiştir.

Şiî fırkaların imâmet konusu etrafında geliştirdikleri görüşler ve bu doğrultuda, İslâm'dan kopmalar ve uzaklaşmalar, günümüz Şiîlerinin de dikkatini çekmiştir. Meselâ, Ali Şeriatî, "*Safevî Şîası Ali Şîası*" diye bir eser yazarak Safevî'lerden Şiîliğe bir çok şeylerin geçtiğini açıklamıştır. Bununla beraber o da, kendinden önceki Şiî müelliflerin iddialarının bir çoklarını kabul etmeye devam etmiştir. Hz. Ali'nin nasla imam olduğunu kabul etmekle birlikte Şeriatî, çok aşırı bulduğu görüşleri biraz değiştirerek, farklı bir üslûpla tekrar etmiştir.[198]

İran'daki gelişmeler dış dünyayı ve özellikle komşularını tedirgin etmiş ve mollaların hareketleri yakından izlenmiştir. Meselâ Şîîliğin doğuşundan itibaren Irak merkezli olması ve Kerbelâ'nın burada bulunması sebebiyle Irak vatandaşları arasında Şîîlerin büyük bir kitleyi oluşturması, iki devlet arasında savaşa götüren gelişmelere sebep olmuştur. İran'a komşu diğer Arap ülkelerinde bulunan Şîîlerle İran'ın ilişkileri her zaman bu ülkelerin hükümetlerini tedirgin etmiştir.

---

198 Ali Şeriatî, **a.g.e.**, s. 203.

ıv) Türkiye'de İmâmiyye (Câferîler)

Türkiye'deki Şîî toplum veya kendini Şia'ya yakın hisseden kesimlerde, İran devriminden sonra yeni bir takım hareketler gözlenmiştir. İran devletinin İmâmiyye-Caferî Şîîliğinin resmen sahibi ve savunucusu olmasından dolayı mollalar ülkemizdeki Şîî ve bazı Alevî kesimlerle ilişki kurmayı devamlı arzu etmişlerdir. Özellikle Doğu Anadolu'nun kuzey kısımlarında yaşayan Şîî-Azerî insanları tesir altında tutma gayretleri, Şah İsmâil'den bu tarafa devam etmektedir.

Kendilerini Şîî ve Caferî diye niteleyen bu insanların Kars ve Iğdır'da on civarında câmii bulunmaktadır. Görüştüğümüz Câferîler buradaki insanların batıdaki büyük şehirlere göç etmesinden sonra Bursa, İzmir, Ankara ve İstanbul'da Câferîlere ait câmilerin yapıldığını meselâ İstanbul'da inşaatları devam edenlerle birlikte 25-30 civarında câmilerinin olduğu söylemektedirler. Söz konusu câmilerin imamları, İran'da özellikle de Kum kentinde Şîa eğitimi aldıktan sonra görev yapabilmektedir. Câferîler, Sünnî imâmların arkasında namaz kılmadıklarını ve aralarındaki inanç farklılığından dolayı bunun mümkün olmayacağını ifade etmektedirler. Ancak tepkilerden çekindiklerinden veya tartışmaya girmemek için olsa gerek, Sünnîlerin arkasında namaz kılan bazı Câferîler de görülmüştür. Dolayısıyla "*Sünnîlerin arkasında gerçekten inanarak mı, yoksa inanmadıkları halde bir takım mülahazalarla mı?* imama uymaktalar" tartışması devam etmektedir.

Sayılarının bir milyon civarında olduğunu söyleyen Türkiye Câferîleri, kendilerine ait gazete, yayınevi ve şirketlerinin bulunduğunu zaman zaman belli bir siyâsî partiyi de özellikle desteklediklerini belirtmişlerdir. Ancak birebir görüşmemiz esnasında bazı Câferilerin söylediklerinin diğerleriyle mutabakat etmediğine de şahit olduk. Mesela bazıları Mut'a nikahının hala geçerli olduğunu ve uygulandığını kabul ederken, bazıları bunu reddetmektedir.

Görüştüğümüz Câferîler, hocalarının İran'da eğitim görmesine rağmen Humeynî'nin geliştirdiği "velâyet-i fakih" görüşüne sıcak bakmadıklarını ve kendilerine göre "*yönetimin, imamların ve Mehdinin hakkı olduğunu*" söylemekteler ve bu nokta klasik Şîî inancına kendilerini daha yakın hissetmektedirler. Fakat kendilerine Şîa'nın temel kaynaklarında; Kur'an'ın eksik olduğuna dair ifadelerin varlığını hatırlattığımızda bunları kabul etmediklerini bu ifadelerin eserlere sonradan girdiğini söylemişlerdir. Böyle bir yaklaşım ise Şîa'nın temel kaynaklarının Şîîlerce bile "*güvenirliğinin*" tartışmalı olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Câferîler, imamlarının İran'da eğitim görmesini; Türkiye'de kendi inançları olan Şîîliği öğretecek bir kurumun bulunmamasına bağlamaktadırlar. Ancak, Türk Devleti, kendilerine Câferîliği öğretme imkanı sağlayacak olsa bile, Câferîler, özellikle ülkenin laiklik esası doğrultusunda geliştirdiği politika çerçevesinde kendi inançlarının eğitim ve öğretiminin özgürce yapılmasına müsâde edileceğine pek inanmamakta ve meseleye şüphe ile yaklaşmaktadırlar. Bu sebeple Câferîlere ait câmilerdeki imamların İran'da eğitim görmesini tercih etmektedirler.

Câferî imamların İran'da eğitim görmesi, özellikle Türkiye'deki Alevîlerle ilişki kurmada İran'a bir avantaj sağlamaktadır. İran'ın Alevîleri "*Osmanlılar tarafından Şîîlikleri kendilerine unutturulmuş Şîî*" görmesi sebebiyle onları Şîîleştirmek için bunu bir fırsat olarak kullanabilmektedir. Bu gâye doğrultusunda Şîî mollalar, Türkiye'deki Alevîlerin kendileri gibi on iki imam inancı mensup olduklarını söylemekte ve bu görüşlerine Alevîlerde bulunan Ehl-i beyt ve Hz. Ali sevgisini, On iki imam inancını, delil göstererek Alevîlere Şîî inancın tam olarak öğretilmesini arzu etmektedirler.[199] Bunun için Şîîler, Alevîlerle ilişki kurup, bu kesimi nüfûz alanlarına almak, İran'a ve Humeynî rejimine sempati

199 Üzüm, İlyas, **Günümüz Aleviliği,** s. 122.

duyan kimseler haline getirme arzusunda bir takım faâliyetlerde bulunmaktadırlar.

İran'ın Şîîliği remî ideoloji haline getirip, devlet olarak bütün imkanlarıyla Şîî inancı dünyaya yaymaya çalıştığı bilinen bir gerçektir. Bunun için özellikle Kum kenti Şîîliğin öğretildiği ve eğitiminin yapıldığı bir merkez haline getirilmiştir.

Humeynî ihtilalinden sonra İran, izlediği dış politika ile dünya Müslümanları yanında itibar kazanabilmek için ayrı bir gayret göstermiştir. Bu politika neticesinde İran'a karşı bazı İslâm ülkelerinde sempati duyan kesimler oluşmuştur. Bu itibarla geçmişe nispetle günümüzde İran'ın, İslâm dünyası içersindeki yalnızlıktan kurtulmaya başladığı söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve özellikle de hilâfetin kaldırılmasından sonra İslam dünyasını koruyacak ve haklarını savunacak bir otoritenin kalmamasından dolayı İran dünya Müslümanları yanında değer kazandı. Bunda İran'ın İslâmî konularda ve Filistin meselesindeki çıkışlarının önemli rolü olduğu söylenebilir. Sünnî Müslümanların çok büyük bir ekseriyetini teşkil etmelerine rağmen, Ehl-i sünnet'i savunacak yeterli güç ve siyasi iradeden mahrum olmasının, Sünnîlerin inançlarının bozulmasında ve hayatlarının dünyevîleşmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Bugün nüfusu bir buçuk milyarın üzerinde olan Sünnî İslâm dünyasının Sünnîliği tam mânâsıyla öğretecek imkana ve güce sahip bulunmaması ve Sünnî Müslümanların bu konudaki umursamazlıklarına mukabil, İran, Şîîliği devlet imkanlarıyla desteklemektedir. Şîîlerin, Sünnîlerle mücadele etmek için Sünnîliği bile bütün detaylarıyla incelediği dikkate alındığında Sünnîlerin kendi inançlarını yaymak bir tarafa, korumada bile yetersiz kaldıkları söylenebilir.

4- Nusayrîlik

Bâtınî *dâî*lerinden Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî (270/883) mensuplarının fırkası olan Nusayriyye, gulât-ı şia'dan olup, genel mânada Batıniyye'nin değişik bir isimle tezahürü olduğundan,[200] bazı önderlerine ilahlık isnadının yanında **hulul, tenâsuh, ibâha** gibi görüşlerin ön plana çıktığı bir fırkadır.

Şehristânî; Nusayrîlerin ehl-i beyt imamlarının hangisine ilahlık isnat edecekleri konusunda anlaşamadıklarını belirtir. O, Nusayriyye'nin, Hz. Allah'ın şahısların sûretinde ortaya çıktığını kabul ettiğini ve Cenab-ı Hakk'ın, Hz. Ali ve evladının sûretinde zuhur ettiğine inandığını açıklar.[201] **Cürcâni** ise Nusayrîliği; "Hz. Ali'ye, Allah'ın hulûl ettiğini söyleyenler" olarak tarif eder.[202] Günümüz araştırmacıları da Nusayriliğin temelinde Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasının ağırlık teşkil ettiğine dikkat çekmişlerdir.[203]

İbn Nusayr 245/859, yılında bir rivayete göre İmâmiyye'nin onuncu imam olarak gördüğü Ebu'l-Hasan Ali en-Nakî (254/868) tarafından kendisinin nebi olarak gönderildiğini söyleyip Ali en-Nakî'nin ilahlığını iddia etmiştir. Bir başka rivayete ise İbn Nusayr, İmâmiyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin (280/873) "bab"ı olduğunu söylemiştir.[204]

Nusayrîlikte Hz. Ali sevgisi ve Şîî motifler öne çıkarılmış gibi olsa da bu bölgedeki eski inançların ve kültürlerin özellikle de

200 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s. 112; Fığlalı, **Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 143; Lewis. **Haşişiler**, s. 84.

201 Şehristânî, **a.g.e**, I, 221

202 Cürcâni, **Ta'rifât**, s. 297

203 Torld Olsson, "**Dağlıların ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin Ya da Nusayrîlerin Mezhebi", Alevi Kimliği**, , İstanbul 2000, s. 218.

204 Nevbahti, **Fıraku'ş-Şîa**, s. 93; Lois Massignon, " **Nusayrîler**", İA. IX; 368; Fığlalı, **a.g.e,** s. 203.

Hıristiyanlıktaki tören ve bayramlar ile teslis inancının etkili olduğu görülmüştür.[205]

Nusayrî inançları ve görüşlerinin bir çoğu İslâmî kaynaklardaki kelime ve ıstılahlarla aynı olsa da, bunlara Kur'an ve sünnette ifadesini bulan mânâların dışında bâtınî açıklamalar ve yorumlar yüklenmiştir. Aynı şekilde Nusayrîler, İslam'ın beş şartını, emir ve yasakların bir çoğunu ya farklı şekilde yerine getirmekte veya çok değişik te'vil, tefsirle inkara varan bir yaklaşım sergilemektedirler.

Nusayrîler, târihte sapık inançlı kimseler olarak kabul edildiğinden gerek Müslümanların çoğunluğu tarafından, gerekse Hıristiyanlar tarafından hoş karşılanmamıştır. Bu sebeple Nusayrîler toplum içersinde güvenli bir yer edinememişler ve şehir hayatından uzak kırsal bölgelerde kendi içlerine kapalı kalmışlardır.

Suriye Alevîleri olarak da bilinen Nusayrîler, daha çok Suriye'nin Lazkiye şehrinde Cebelü'n-Nusayriyye denilen dağlık bölgede hayatlarını sürdürmektedirler. Lübnan'da 9 bin, Suriye'de 400 bin ile 680 bin arasında değişen sayıda Nusayrî'nin bulunduğu ifade edilmektedir. Türkiye'nin Güneyinde Antakya, İçel ve Adana civarında 149 bin ile 185 bin arasında Nusayrî bulunduğu söylenilse de[206] bu rakamların doğruluğu şüphelidir.

Nusayrîlerin nüfusu konusundaki rakamlar resmi verilere ve istatistiklere dayanmadığı için değişiklik arz etmektedir. Azınlıklar, devamlı kendilerini olduğundan daha çok gösterme gayreti içersinde olmuşlar ve bu gayretler Müslüman olmayan bazı araştırmacılar tarafından da tasvip görmüştür.

---

205 Marianne Aringberg- Laanata, "**Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar**", **Alevi Kimliği** nşr. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, s. 197.

206 Lois Massignon, " **Nusayrîler**", İA. IX; 366; Torld Olsson, "**Dağlıların ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin Ya da Nusayrîlerin Mezhebi**", **Alevi Kimliği**, s. 216.

Tarihte, Selçuklu hükümdarları ve Haçlı seferleri ile mücadele etmek durumunda kalan Nusayrîler, bir dönem Antakya'ya hakim olurlar fakat bu uzun sürmemiştir. Özellikle Selâhaddîn Eyyûbî ve Sultan Baybars onları itaat altına almıştır. Bölgenin Osmanlı hakimiyetine girmesinden sonra hayatlarını sürdüren Nusayrîler; Osmanlı Devletinin zayıfladığı son senelerde dış ülkelerin de desteğiyle devlete karşı ayaklanınca, Osmanlı onlara karşı bir takım tedbirler almıştır. Özelikle II. Abdülhamid onlara: "**Müslümansanız mûcibine göre hareket edin**" diyerek bulundukları yerlere câmi yaptırmıştır. Nusayrîler ise câmilerden uzak durmuşlardır.[207]

Osmanlı Devletinin yıkılmasından sonra, bir süre Fransız mandasında kalan Nusayrîlerin büyük çoğunluğu daha sonra Suriye'nin hakimiyetine girmiş, bir kısmı ise Lübnan ve Türkiye'nin sınırları içersinde kalmıştır. Özellikle Hatay'da yaşayan Arapların çoğunun Nusayrî olduğu ve Suriye'deki Alevîlerle alakalarının devam ettiği söylenmektedir.[208]

Fransız idâresi döneminde izlenen politikalar ile toplumda nüfûz kazanmaya başlayan Suriye Alevîleri, 1940'lardan sonra orduya sızmışlardır. 1960'a gelindiğinde Suriye'de subayların bir çoğu Alevîlerden oluşuyordu. 1963'de ise Nusayrîler, orduda tamâmen hakimiyeti ele geçirdiler ve kendilerinden olmayan subayları görevden aldılar.

1970'de Hafız el- Esad bir darbe ile yönetimi alınca; Alevîleri Baas Partisinin önemli noktalarına getirerek yaklaşık olarak % 75'i Sünnî olan Suriye'de nüfusun % 11 karşılık gelen[209] Nusayrî'lere büyük imkanlar sağlayacak bir dönemi başlattı. Şehirlerde yaşayıp

207 Fığlalı, **Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 144, 147
208 Marianne Aringberg- Laanata, **"Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar", Alevi Kimliği,** s. 199, 208,
209 **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi**, XII, 395; Özey, Ramazan, **Dünya ve Ülkeler Coğrafyası**, İstanbul 1999, s. 24.

ticârete hâkim olan ve büyük topraklara sahip bulunan Sünnîlerin imkanları ellerinden alındı.[210] Alevîler siyâsette, askeriyede ve ekonomide kilit noktalara geldi. Bu gelişmeler bir taraftan Suriyeli Alevilerde mezhep bilincinin gelişmesine ve Câferiyye'ye alakayı arttırırken, diğer taraftan Alevîlerin devlette yüksek makamları elde etmesini sağladı.[211]

Şîî fırkaların ortak özellilerinden olan tarihlerinin bir kısmının ve görüşlerinin gizli tutulması esasına Nusayrîlikte son derece önem verilmiştir. Nusayrîlerin görüş ve inançlarının başkaları tarafından öğrenilmesi pek mümkün olmamıştır. Kendileri ve görüşleri hakkında fazla eser yazılmamış veya yazılmış olsa bile herkes inceleme imkanı bulamamıştır.

Şîa'nın özellikle de Alevîlerin çoğunun ortak hareket noktalarından olan; "takiyye" yani olduğundan farklı gözükme ve toplum içinde gerçek görüşlerini açıklama Nusayrîlerde de geçerlidir. Nusayrîler, diğer insanlardan uzak yaşadıklarından ve kendi aralarında yaptıkları merasim ve toplantılara yabancıları almamalarından dolayı Nusayrîlik hakkında detaylı ve doğru bilgi sahibi olmakta zorlanılmıştır.

Nusayrîlik hakkında bilinen bir kısım yazma eserlerin[212] dışında *"Kitâbu'l-Mecmu"* Nusayrîlerce mühim kabul edilen bir eserdir. Önceden Nusayrî iken 1863 yılında Beyrut'ta Hıristiyan olan ve daha sonra öldürülen **Adanalı Süleyman** tarafından yazılan "*Kitâbu'l-Bakûrati's-Süleymâniyye fi Keşfi Esraru'd-Diyâneti'n-Nusayriyy*e" mezhebin esaslarının anlatıldığı önemli bir eserdir.[213]

---

210 Marianne Aringberg- Laanata, "**Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar**", **Alevi Kimliği,** s. 208-9.

211 Torld Olsson, "**Dağlıların ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin Ya da Nusayrîlerin Mezhebi**", **Alevi Kimliği**, s. 235.

212 Lois Massignon, "**Nusayrîler**", İA. IX; 368; Torld Olsson**, a.g.m.** s.218 vd.

213 Lois Massignon, "**Nusayrîler**", İA. IX; 369; Fığlalı**, a.g.e,** s.148.

Nusayrîliğin temelinde hulul, tenâsuh ve bâtınî teviller bulunmakla birlikte son zamanlarda bazı Nusayrîler kendilerini Kur'an ve on iki imam odaklı Şîîliği benimseyen Müslümanlar olarak ifade etmeye çalışmaları "takiyye" prensibinden dolayı pek inandırıcı görülmemiştir. Nitekim kendilerinden gizli kitaplarının yayınlanması istenince buna yanaşmamışlardır.

Nusayrîlerin eskiden beri sözlü anlatımla nesilden nesile aktardıkları inançları, Hz. Ali'ye ulûhiyyet isnadı gibi aşırı görüşler, kamuya açıklamak maksadıyla yazıya geçirilirken editörler tarafından gizli tutulmuş ve bu kısımlar metinden çıkarılarak takiyye yapılmıştır.[214]

5- Dürzîlik

Dürzîlik, Şîa'nın İsmâiliyye fırkasına mensup Fâtımî halifelerinden el-Hâkim Biemrillah el-Mansur b. El-Aziz'in (411/1021) hilâfeti döneminde veziri Hamza b. Ali tarafından kurulan ve halife el-Hâkim Biemrillah'ın ilahlığını iddia edip, İslâm dışı bir takım düşünce ve inançları savunan aşır bir fırkadır.[215]

İsmâiliyye'nin eskiden beri devam ettirdiği bâtinî yorumlar ve imamlarına kazandırmaya çalıştıkları ilâhîlik vasfı, Hakim Biemrillah'ın 1 Muharrem 408/1017 de kendisinin ilah olduğunu iddia edip, İran asıllı Hamza b. Ali'yi imam tayin etmesiyle yeni bir devreye girmiştir. **Anuş Tekin ed-Derezî** (410/1019) ismindeki bir "dâî," Hamza'nın yerine imam olmak için el-Hâkim'in görüşlerini kendi lehine yorumlamaya çalışıp aşırı fikirler ileri sürünce mürtet kabul edildi ve Kâhire'de öldürüldü. Buna rağmen fırka ona nispetle Dürziyye olarak meşhur olmuştur.

Anuş Tekin'in öldürülmesinden sonra fırkaya tamamen hakim olan Hamza b. Ali, Allah'ın İsmâilî imamlara hulûl ettiğini ve

---

214 Torld Olsson, **.a.g.m.**, s. 236

215 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, s. 112; Fığlalı, **Çağımızda Îtikâdî İslâm Mezhepleri**, s. 157; Lewis, **Haşişiler**, s. 28.

son olarak da el-Hâkim sûretinde göründüğünü ve kendisinin de onun peygamberi olduğu inancını yaymaya çalışmıştır. Kur'an ve Sünnet'te bildirilen ibâdetlere ihtiyaç kalmadığını belirten Hamza, İslâm'ın ana inanç esaslarını da reddedip bunların yerine değişik şekillerde yerine getirilen bir takım prensipler geliştirildi.[216]

el-Hâkim'i ilah kabul etmenin birinci şart olduğu Dürzîlikte, onun ölmediğine, fitne ve fesat dolayısıyla gizlendiğine ve adâleti tesis etmek üzere tekrar geleceğine inanılmaktadır. Şîî fırkalardaki gaybet ve rec'at inancının bir tezâhürü olan bu görüşlerden başka Dürzilikte; Hamza b. Ali'nin emir olarak bilinmesi ve tanınmasına kozmolojik bazı motifler ilave edilerek, ilk olarak Hamza'nın en şerefli varlık olarak yaratıldığına ve kâinatın ondan zuhûr ettiğine inanılmaktadır.

Hamza, vezir olmak için el-Hâkim'in etrafındaki insanları bir takım bahaneler bulup öldürmüştür. Sonra da, el-Hakimi çok iyi kullanmıştır. Hamza, kendisini fırkanın inanç esaslarının merkezine yerleştirdikten sonra o coğrafyadaki diğer dinler ve felsefî görüşlerin tesiri altında kalarak fırkanın inançlarını oluşturmuştur.

"Ukkâl" ve "cühhâl" diye iki tabakaya ayrılan Dürzîlerde; *ukkâ*l, "Halvet" denilen mekanlarında Dürzîlerin kutsal kabul ettikleri kitapları okur ve *cühhâl*ın alınmadığı toplantılarda gizlilik esasına riayet ederek yaşarlar. *Cühhâl*, Dürzîlerin büyük çoğunluğunu oluşturmakla birlikte dînî metinlerden anlamazlar ve halvetlere sadece bayramlarda kabul edilirler.[217]

el-Hakim Biemrillah öldürülüp yerine oğlu Ali Zâhir Billah geçince atalarına nispet edilen ilahlık inancını ve aşırı görüşleri reddedip, bu inançta olanları takibe ve cezalandırmaya başlayınca

216 Tekindağ, Şihâbeddîn. İA "**Dürzîler**" III, 667; Öz Mustafa, DİA, , "**Dürzîlik**", X, 40.

217 Öz, Mustafa, DİA, "**Dürzîlik**", X, 45; Jacob Skovgaard-Petersen, "**Takiyye mi, Yoksa sivil din mi? Lübnan'daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları**", **Alevi Kimliği**, s. 160.

Dürzîler; Mısırdan Lübnan'a kaçtılar. Bu bölgede Müslümanlardan uzak, daha çok dağlık kesimlerde faâliyetlerini sürdüren Dürzîler; Haçlı seferleri boyunca Avrupalılarla işbirliği içersinde bulundular. Tarihte, Dürzîlerin Müslümanlar için ne kadar korku ve dehşet uyandırdığını kendileri hakkında söylenen ve bir kısmı günümüze kadar aktarılan sözlerden anlamak mümkündür.[218]

Lübnan'da bulundukları bölgelerde isyan edip, Müslümanları öldüren Dürzîleri, Memlûklü sultanları bastırmış ve cezalandırmıştır. Onlar, bölgedeki Hıristiyanlarla dayanışmaya girerek hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bölgenin Osmanlı idâresine geçmesinden sonra da isyan ve saldırılarına devam eden Dürzîlerle Osmanlı Devleti uğraşmak durumunda kalmıştır. Onlar ise Avrupa devletleriyle işbirliğine girip misyoner faâliyetlerine yardımcı olmuşlardır. Bu ilişkilerinden dolayı Hıristiyanlıktan oldukça etkilendikleri görülmektedir.

1856 Hatt-ı Hümâyunu ile gayr-i müslimlere büyük haklar tanınınca, Osmanlı Devletindeki azınlıklarda özellikle de Hıristiyanlarda büyük bir hareketlenme görülmüştür. Bu gelişmeye paralel olarak bölgedeki Marunîler de kendileri için siyasî bir fırsatın doğduğunu düşünüyordu. Bundan istifade etmek isteyen Marunîler ile Dürzîler arasında çıkan çatışmada bir çok Hıristiyan köyü yakılıp insanları öldürüldü. Bu durum İngiltere ve Fransa'yı son derece kızdırmış ise de; bu ülkelerin ve Rusya'nın bölgedeki nüfûz kavgası yine Dürzîlerin işine yaramıştır. Zaman zaman Müslüman ve Hıristiyan ayrımı yapmadan etrafındaki zengin köyleri yağmalayan Dürzîlerle, Osmanlı devamlı mücadele etmiştir.[219]

Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki ağır şartlar sebebiyle ülkesi ile fazla ilgilenemeyen Osmanlının, ülkesini korumada zayıf düştüğü görüldü. Bu fırsatı yıllardır bekleyen İngiltere ve Fransa gibi

218 Geniş bilgi için bkz.: Tekindağ, İA "**Dürzîler**", III, 667.
219 Gökbilgin Tayyib, İA "**Dürzîler**", III, 676-78;

batılı devletler, azınlıkları ve farklı etnik kökenli insanları Osmanlıya karşı kışkırtıp "böl-yönet" politikasını hayata geçirince bundan Dürziler de faydalandı. 1921 yılında Cebel-i Dürz denilen bölgede Fransız mandasında bir Dürzî emîrliği kuruldu. Dürzîler daha geniş bir bölgede özellikle de Suriye'de hakimiyet kurmak için isyan ettilerse de başarılı olmadılar.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan ve mezhep esasına dayanan Lübnan Cumhuriyetinde; Dürzîler resmen ayrı bir grup olarak kabul edildi. 15 Nisan 1957 tarihinde İsrail'de Dürzîlere "devletle özdeşlemek ve askerlik yapmak" şartıyla ayrı dînî bir cemaat statüsü verildi.[220] Suriye'de yaşayan Dürzîler ise kendi ruhânî liderlerini belirlemekte ve Suriyeli yetkililer, bunların din işlerine pek karışmamayı tercih etmektedir.[221]

Günümüzde kesin olarak bilinmemekle birlikte Lübnan, Suriye ve Filistin'de yaklaşık olarak yarım milyon civarında Dürzî'nin bulunduğu söylenmektedir. Bu bölgelerden başka Amerika, Avustralya ve Batı Afrika gibi dünyanın değişik ülkelerine göç eden Dürzîler de bulunmaktadır. Suriye nüfûsunun % 3'nü oluşturan[222] 260 bin civarındaki Dürzî'nin çoğunluğu Cebel-i Dürz'de yaşamaktadır. Lübnan'da nüfusun % 7 sini tekâbül eden[223] 170 bin civarında Dürzî'nin bulunduğu dikkate alındığında Orta Doğu'da azınlık olmalarına rağmen bölgede sosyal, siyasal alanda kendilerini hissettirmektedirler.[224]

Dürzîler, Allah'ın insanlara hulûl ettiğine özellikle de el-Hâkim Biemrillah sûretinde göründüğüne inanmaları sebebiyle asırlarca Müslümanların çoğunluğu tarafından *zındık* olarak görülmüştür.

---

220 Gökbilgin Tayyib, İA "**Dürzîler**", III, 680; Jacob Skovgaard- Petersen**, a.g.m**. s. 161.

221 Aharon Layısh, "**Politik Bir Araç Olarak, Dürzîlerin Dini Vasiyetnameleri**," **Alevi Kimliği**, s. 186.

222 Özey, Ramazan, **Dünya ve Ülkeler Coğrafyası**, s. 249.

223 **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi**, XIII, 267.

224 Fığlalı, **a.g.e.**, s. 159.

Bu da onların Müslümanlar arasında inançlarını gizlemelerine yani takiyye yapmalarında önemli rol oynamıştır. Takiyye'den başka Şia'nın başka kavramlarını da kullanan Dürzîler, İslâmî bir kısım esaslarını sübjektif bir şekilde yorumlayarak inkar yoluna gitmiştir. Kur'an ve Sünnet kaynaklı bir hayat sürmedikleri için İslâm dışı dinlerden ve görüşlerden oldukça etkilenmişler ve Müslümanların dışındakilerle daha rahat işbirliği içersinde olmuşlardır.

Bugün İsrail'de yaşayan Dürzîlerin yönetimle sıkı ilişkileri devam etmektedir. Zira İsrail'in temel inanç ve yaşantıları İslâm'a uymasa da kendilerini Müslüman olarak niteleyen bu kesimi yanına çekmesinde stratejik menfaatleri bulunmaktadır. Hıristiyanların ise Dürzîleri Müslümanlardan ayrı bir kimlik olarak gösterme ve Dürzî-Müslüman ittifakını önleme gayretleri eskiden beri devam etmektedir.

Günümüzde, İslâm ile bağdaşmayan bir çok inançlarından dolayı Müslümanların çoğunluğunun onları dışlamaları karşısında Dürzîler için "takiyye" bir sığınak olarak devam etmektedir. Dürzîler eskiye nispetle daha çok İslâmî, özellikle de tasavvufî kavramlara literatürlerinde yer vermeye çalışmaktadırlar.

Dürzîlerin günümüzde en etkin aşîreti olan Canbulatlar'a mensup Kemal Canbulat'ın yazdığı kitaplarda ve Dürzîlerin diğer yayınlarında İslâmî argümanlar ön plana çıkarılmaya çalışılmaktadır.[225] Ancak, bunlar Dürzîlerin Müslümanlar arasında iyi bir yer edinmeleri için yeteli bulunmamaktadır. 2 Ekim 1993 tarihinde ölen Dürzî lideri Şeyh Emin Terif'in 20 Mart 1985 yılında yazdığı vasiyetnâmeye, Besmele ile başlayıp "*Allah'a hamd ve Resûlün'e (s.a.v.) selam osun*" diyerek[226] bitirse de; Dürziler, günümüzde de İslâm inançlarına ve ibâdetlerine karşı kendilerini sorumlu görmemekte ve bu esaslardan bağımsız hareket etmektedirler.

---

225 Jacob Skovgaard- Petersen, **a.g.m.** s.169.
226 Aharon Layısh, **a.g.m.** s. 189.

ALEVÎLİK

Kelime olarak Alevî, Aliye mensup, Aliye âit veya Ali soyundan gelmek gibi mânaları ifâde etmektedir. Tarih içersinde Alevîlikten anlaşılan sadece kelime olarak ifade edilen mâna ile sınırlı kalmamıştır.[227] Bir takım insanlar toplum içersinde farklı bir inanç veya yaşam tarzına sahip olduklarını belirtmek için kendilerinin Alevî olduklarını ifade etmişlerdir. Farklı özellikler taşıyan insanların kendilerini Alevî olarak tanıtmaları Alevîliğin değişik şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur.

Alevîliğin nerede başlayıp nerede bittiğinin tespitini yapmak ve kesin bir çerçevesini çizmek oldukça zordur. Bu itibarla günümüzde Alevîlik denilince ön plana çıkan bazı kavramalar veya uygulamalar, dikkate alınıp incelenmeye çalışılmıştır. Kendisinin Alevî olduğunu ifade eden insanlar arasında derin görüş ve inanış farklılığından kaynaklanan sebeplerden dolayı, sınırları belirli ve kesin bir Alevîlikten bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Alevîliği anlaşılması için tarihî süreç incelendiğinde günümüzdeki farklılığa paralel bir durum gözlendiğinden, Alevîler arasındaki farklılığın bizzat Alevîliğin yapısından kaynaklandığı söylenebilir. Alevîler, tarihte yazılı literatürden ve kurumsal bir eğitimden mahrum olup inançlarını, öncekilerden duyduk-

---

227 Fığlalı, E. Ruhi, **Cağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, Ek.1, s. 273; Ocak A. Yaşar, "**Alevî**" DİA., II, 369.

ları sözlü kültürün üzerine bina etmişledir. Ayrıca Alevîlik, tarih içersinde, yaşadığı çevrenin inanç esaslarına ilave olarak coğrafî, kültürel ve soysa-ekonomik şartlarından oldukça etkilenmiştir. Alevîlik bu unsurlardan seçtiği değerleri de bünyesine alarak gelişip, büyümüştür.[228]

Alevîler, değişik coğrafyalarda ve sosyal çevrelerde yaşadıklarından aralarındaki farklılık kendi varlıklarının bir parçasını oluşturmuştur. Ayrıca Alevîlikteki farklılıkların tarih içersinde devamlılık arz ettiğini de söylemek mümkün olmayıp, zaman geçtikçe veya kültürel çevre değiştikçe Alevîlerin inançlarında ve yaşam tarzında değişiklikler olmuştur.

İslâm Tarihinde Alevîlikten, Hz. Ali'nin soyundan gelen hanedânlar veya insanlar anlaşılırken tasavvufta, silsile yoluyla Hz. Ali'ye ulaşan tarikatlara da Alevî denildiğini görmek mümkündür.[229] Kelâm ve mezhepler tarihinde Alevîlikten, ehl-i beyt sevgisini öne çıkararak, Hz. Ali'yi diğer sahâbeden üstün görmek, hilâfetin öncelikle onun ve evladının hakkı olduğuna inanmak şeklinde, Şîa'nın tarifiyle paralellik arz eden bir mânanın anlaşıldığı söylenebilir.

Genel olarak Alevîliğin; Hz. Ali'yi diğer sahâbeden daha üstün gören, onun hayatından çok sonra onun bazı özellikleri ve meziyetlerini kendilerine düstur edinen veya kendilerini bir şekilde Hz. Ali'ye nispet eden insanların aidiyet anlayışını ve dînî kimliklerini yansıtan bir kelime olduğu söylenebilir.

Tarih içersinde; Hz. Ali odaklı bir çok mezhep, fırka ve inanç grubu bulunmuş ve bunların bir kısmı varlıklarını günümüze kadar devam ettirmiştir. Alevîlikte, Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyte karşı özel bir sevginin varlığının ön planda tutulması, diğer Müslümanlarda bulunan Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyte karşı hürmet ve sev-

---

228 Üzüm, İlyas, **Günümüz Aleviliği**, İstanbul, 2000, s. 3, vd..

229 Ocak A. Yaşar, "**Alevî**" DİA., II, 368.; Fığlalı, **a.g.e.**, s. 273.

giyle müşterek bir nokta gibi görünebilir. Ancak Müslümanların büyük çoğunluğu Ehl-i beyte ve sahabenin hepsine hürmet duyup, sevgi besleyip, onların hiçbiri hakkında kötü söz söylemezken Alevîler; sadece Hz. Ali ile birlikte birkaç sahâbeye aşırı sevgi beslemekte ve diğer sahâbîleri dikkate almamakta ve sahâbeden bazısına çok kötü ve çirkin sözler söylemektedirler.

Hz. Ali imajının yanında çeşitli siyasî, etnik, sosyolojik ve psikolojik faktörlerin Alevîliğin oluşmasında ve gelişmesinde önemli etkisi olmuştur. Alevîliğin Şîa'dan aldığı anlaşılan ve bazı Alevîlerin sözlerinde açıkça ifâdesini bulan hulûl inancının veya diğer sahâbîleri kötüleyerek Hz. Ali'ye aşırı derecede sevgi beslemenin ve ona ilahlık isnat etmenin, Hz. Ali'den sonra, İslâm'dan başka dinî inanç ve felsefî görüşlerin tesirleriyle doğduğu ve geliştiği görülmektedir.[230] Hz. Ali'nin bu ve benzeri düşüncelere sebep olacak bir hareketi olmadığı gibi, bu düşünceleri tasvip ettiğine dair hiçbir tarihî ve ilmî gerçek de mevcut değildir. Her şeyden önce Hz. Ali'nin hayatı objektif bir şekilde incelendiğinde Alevîlikteki inanç ve değer yargılarının onunla örtüştüğünü söylemek mümkün değildir.

Hz. Ali'nin hayatı ve sözleri dikkate alınmadan, onun hareketlerine sonradan bir takım yorumlar getirip; yaptıkları ile niyetinin farklı olduğunu söylemek ve bunları "takiyye" ile izah etmek doğru olmaz. **Hulul, tenâsuh, gaybet** ve **rec'at** gibi İslâm'a uymayan kavram ve inançların Şîa'ya Hıristiyanlık ve Yahûdîlik gibi başka din ve felsefî görüşlerden geçtiği anlaşılmaktadır. İslâm dışı bu düşüncelerin bir çok Alevî tarafından benimsendiği görülmektedir.[231]

İnandıkları değerlerin İslâm'ın temel esaslarına ne derece uygun olduğu bir tarafa, tarih içersinde kendisinin Alevî oldu-

---

230 Üzüm, **a.g.e.**, s., 4-5.

231 Öktem, Niyazi, "**Anadolu Alevîliğinin Senkretik Yapısı**", s. 225, vd., Ocak, A. Yaşar, "**Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemi**,"**Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler**, (İlmî Toplantı), İstanbul 1999, s. 393.

ğunu ifade eden toplulukların kendi aralarında bile inanç ve yaşantı birliği söz konusu değildir. Bu itibarla dinin temel kaynakları veya yazılı İslâm dikkate alındığında Alevîlerin bir kısım düşüncelerinin ve yaşantılarının İslâm ile uyum sağlamadığı kolayca görülebilir. Dolayısıyla Alevîler arasındaki farklı inanç, âyin ve törenlerin İslâm'ın dışında değişik kaynaklarının olduğu anlaşılmaktadır. Alevîlerin söz konusu farklı inanış ve yaşantılarını; siyâsî, etnik, mahallî ve tarihî bir takım faktörlerde aramak daha doğru olur.[232]

Ülkemizde Alevî denilence Müslüman Türklerin bir kısmı ilk etapta düşünülse de Türklerin dışında Alevîler; meselâ Arap ve Kürt Alevîlerinin de bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla Alevîliği sadece Türklere mahsus bir İslâmî yorum, inanış veya yaşayıştan ibaret görmek, "*Türk İslâm'ı*" veya "*Türkmen Müslümanlığı*" olarak değerlendirmek[233] Alevîliğin tam olarak açıklamada yeterli gelmez. Bununla beraber, bu gün ülkemizde Alevîlik denilince ilk önce Anadolu Alevîliği veya Türk Alevîleri anlaşılmaktadır.

Tarih içersinde Hz. Ali'ye karşı aşırı derecede sevgi besleyenler arasında zaman zaman onu ilahlaştıran, onun ölmediğini iddia eden kimselerin bu inançlarının İslâm ile uyuşması söz konusu değildir. Alevîlikteki, "*Hz. Ali'nin üstünlüğü ve hilâfetin ona ve onun soyuna ait olduğu*" düşüncesi Şîa'nın en temel prensibidir. Kur'an'ın eksik olduğu veya İlahîlik özelliğini ve mûcizeliğini kaybettiğini iddia eden bazı Alevîlerin de bu inançlarını Şîîlikten aldığını söylemek yanıltıcı olmaz.[234]

İslâm dışı görüşlere sahip bazı Alevî gruplar arasında bulunan farklılıklar zamanla daha da derinleşmiş ve kendilerinin uymak zorunda oldukları kitâbî esaslar da bulunmadığı için bu fark-

---

232 Üzüm, **a.g.e.**, s., 5.

233 Ocak, A. Yaşar, **Babaîler İsyanı**, İstanbul 1996, s. 80-81.

234 Bilici Faruk, "**Alevi-Bekteşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi**", **Alevi Kimliği**, s. 71

lılıklar değişen şartlarda ve mekanlarda daha bariz olarak kendini göstermiştir. Günümüzde İran, Suriye ve Lübnan gibi ülkelerde yaşayan Alevîler arasında bir çok farlılık bulunduğu gibi, bunların inanç ve yaşantıları da Türkiye'de yaşayan Alevîlerden bir çok yönden değişiklik arz etmektedir.[235]

a) Alevîliğin Oluşmasındaki Temel Faktörler

1- İslamiyet ve Türkler

Türklerin İslâm'a girmeleri konusunda farklı tarihler belirtilmekle birlikte Türklerin Emevîler döneminden itibaren gruplar halinde Müslüman oldukları, İslâm ülkesine gelerek İslâm'a hizmet ettikleri bilinmektedir. Türkler, İslam'ı kabul ettikten sonra Abbâsîler döneminde siyasî ve askerî sahada söz sahibi olmuşlardır.[236]

Müslüman Türklerin Selçuklularla birlikte İslâm ülkesini tehdit eden tehlikelerin bertaraf edilmesinde; özellikle Haçlılara karşı konulmasında ve Şiî faâliyetlerin engellenmesinde önemli hizmetleri olmuştur. İslam'ı kabul etmelerinden itibaren günümüze kadar devam eden süreçte Müslüman Türklerin büyük çoğunluğunun Ehl-i sünnet itikadına sahip oldukları ve özellikle Şiî propagandalar karşısında Sünnîliği korudukları görülür.[237]

Müslüman olan Türk kabîleleri, İslâm ülkesinde bozulan birliğin ve istikrarın yeniden sağlanmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Ehl-i sünnet yolunda hizmet etmeyi kendilerini vazife bilen Türkler İslâm'ı dış ve iç tehlikelere karşı savunmayı bir mefkure olarak benimsemişlerdi.[238] Türklerin, İslâm'ı tehdit eden

---

235 Uludağ, Süleyman, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** (İlmî Toplantı) s. 158, İstanbul 1999; Marianne Aringberg- Laanata, "**Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar**", **Alevi Kimliği,** s. 213.

236 Yıldız, Hakkı Dursun, **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul 1976, s. 45 vd.; Köprülü, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1981, s. 13-4.

237 Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 19.

238 Lewis, **Haşişiler**, s. 27.

en büyük dâhilî tehlike olan Şîîliğe karşı, özellikle de İsmâiliyye-Bâtıniyye fırkası ile mücadele etmeleri; hâricî düşman olan Haçlılara karşı koymaları, İslâm dünyasının Şîîleşmesini veya Hıristiyanlaşmasını önlemiştir.

Müslüman olan Türklerin hepsi aynı derecede İslâmî inanç ve yaşayış konusunda başarılı olamamış[239], bazılarının bu konuda birtakım eksikleri olduğu gibi göç ettikleri bölgelerde bulanan çeşitli kültürlerin etkisinde kalan Türkler de olmuştur. İslâm'ı tam mânasıyla benimseyen Türklere göre sayıları oldukça az da olsa siyâsî veya sosyo-ekonomik bazı faktörler sebebiyle bu insanların Müslüman toplumun genelinden uzaklaştığı, gün geçtikçe farklılaştığı ve kendi içlerine kapanarak ayrı bir hayat sürdürmeye çalıştıkları görülmüştür.[240]

Şehirlerde yaşayan ve medrese çevresiyle daha sıkı ilişkiler içersinde bulunan dolayısıyla dinlerini daha iyi öğrenen Müslüman Türkler, kitâbî İslâm'ın esaslarına bağlı kaldılar. Ancak yerleşik hayattan uzak, konar-göçer bir hayat sürdürdüklerinden dolayı ilmî çevrelerle ve İslâm'a bağlı kesimlerle fazla teması bulunmayan Türkler, kitâbî esaslara bağlı kalınarak öğretilen İslâm'dan uzak bir şekilde yaşayıp, İslamı yüzeysel olarak benimsediler.[241]

İslâm dini, imân ve ibâdetin yanında dünya hayatının da bir çok yönünü tanzim eden bir özelliğe sahiptir. Bu itibarla İslam, Müslüman olan insanlar; gerek ferdî, gerekse sosyal hayatlarında derin değişiklikler meydana getirdi. Ancak, bu değişikliklerin, herkes veya her kesim için aynı seviyede gerçekleşmesi mümkün olmadı.

---

239 Geniş bilgi için bkz., Kutlu, Sönmez, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, 2002, s. 150, vd.

240 Ocak, A. Yaşar, "**Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemi**," s. 388-92, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,**

241 Üzüm, İlyas, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik**, s. 18-9.

İslamlaşmakta yeterli başarıyı gösteremeyen insanlar Türk Alevîliği veya Anadolu Alevîliğinin oluşmasında önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla Alevîliğin temel değerlerinin Türklerin İslâm'ı kabul etmeleriyle başlayan uzun târihî süreçte aramak gerekir.

Bir insanın eski inançlarını terk edip yeni inançları benimsemesi, hayat şeklini, dünya görüşünü değiştirmesi kolay ve hemen meydana gelecek bir hâdise değildir. İslâm'ı kabul eden Türklerin büyük çoğunluğu Kur'an ve Sünnet'in esaslarına göre hayatlarını tanzim etmekte büyük başarı göstermişlerse de bir kısmı aynı başarıyı gösteremediler veya öğrendikleri İslamı uygulamakta sürekliliği temin edemediler.[242]

2- Alevîlik ve Farklı Kültürler

Müslüman Türklerin büyük çoğunluğu, Orta Asya'da iyi İslâmî eğitim almalarına ve tasavvufî terbiyeden gelmelerine rağmen bazıları yaşadıkları göçebe hayatının da tesiriyle köklü bir İslâmî eğitim almaktan mahrum kaldılar. Bu insanlar, önce İslâm'ı temel kaynaklarından öğrenmekten mahrum kalmışlar, daha sonra da İslâm'ın özellikle amelî kısmı olan namaz, oruç gibi uygulamalarını yerine getirmeyi ihmal etmişlerdir.

Türklerin batıya göç ederken kullandıkları güzergahta Şîîlerle karşılaşmaları, Müslüman olan ama İslâm'ı tam olarak öğrenme imkanı bulamayan göçebe kesiminin Şîîlikteki birtakım esasları alıp, benimsemelerine sebep oldu. Şîi propagandadan etkilenen Türkler, Hz. Ali'ye herkesten daha ayrı bir hürmet ve sevgi beslemekle kalmayıp "on iki imam düşüncesini" de detayına girip anlamadan bile olsa yüzeysel olarak kabullendiklerinden, Şîanın önemli argümanları Alevîlerce kullanılır hale geldi.[243]

---

242 Fığlalı, **a.g.e**, s. 279, Üzüm, a.g.e., 5-6.
243 Üzüm, **Günümüz Aleviliği**, s. 85.

Anadolu Alevîleri diyebileceğimiz bu kesim, daha sonraları şehirden uzak, kırsal alanlarda göçebe hayatı süren aşiretler olmasından dolayı, hem İslâmî bir eğitimden hem de devletin imkanlarından ve kontrolünden uzak kendi başlarına yaşayan içine kapalı bir toplum haline geldi.

İnanç ve yaşantılarını öğrenecek kitabiyâttan mahrum olduklarından dolayı çok farklı Alevî anlayışlar ve birbirleriyle taban tabana zıt inançlar, Alevîler arasında yayıldı. Bu itibarla gerek tarihte gerekse günümüzde Alevîlerin inançları homojen bir özellik taşımaz.[244] Bir Alevînin kabul ettiğini bir diğer Alevî tamamen reddedebilmektedir.

Bulundukları coğrafyadaki inanç ve yaşantıları benimsemelerinden dolayı bir kısım Alevîlerde Şîî, Hurûfî ve Bâtınî fikirlerin tesirleriyle İslâm'a ters hulûl ve tenâsuh inancını[245], farklı ulûhiyyet ve nübüvvet anlayışlarını, hatta kendilerini şirk ve küfre götürecek söz ve fiilleri görmek mümkündür.[246] Ayrıca Müslüman olduğunu söyleyip ancak İslâm'ın bazı imân veya ibadet esaslarını kabul etmeyen Alevîlerden de bahsetmek mümkündür. Bu Alevîlerin arasında kendilerinin Kürt olduğunu söyleyen fakat aslında Ermeni dönmesi olan bazı kesimlerin bulunduğu bilinmektedir.[247] Bu kimseler karşılaştıkları bir takım zorluklardan dolayı veya daha rahat hareket etme düşüncesiyle kendilerini Alevî olarak ifada etmişler, ama eski inanç ve yaşam tarzında fazla bir değişikliğe gitmemişlerdir.

Alevîlikteki, bazı toplantı ve törenlerde İslâm öncesi Türk kültür ve inanışlarının izlerine rastlamak, İran ve Uzakdoğu'ya

---

244 Ocak, A. Yaşar, "**Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemi**", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler**, s. 394.

245 Geniş bilgi için bkz: Eröz, **a.g.e**, s.122-25; Irene Melikoff, "**Bektâşîlik/Kızılbaşlık Tarihsel Bölünme ve Sonuçları**", **Alevî Kimliği**, s. 8-9.

246 Uludağ, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** s. 161; Üzüm, **a.g.e.**, s. 154-55.

247 Bu konudaki tartışmalar için bkz.: Halaçoğlu, Yusuf, **Tarih Gelecektir**, İstanbul 2007.

ait inançları, tenâsuh, hulul (Hz. Allah'ın insan bedenine girmesi, özellikle Hz. Ali'ye) gibi İslam'ın reddettiği esasları görmek, bazı değer yargılarında ve âyinlerde tasavvufî bir takım motifleri bulmak mümkündür.

Bu gibi düşüncelerinden dolayı Türkiye'deki bazı Alevî topluluklardan bahsedilirken "*liberal Müslümanlar*", "*zındıklar*" ve "*aşırı Şîîler*" ve "*Câferîler*" şeklinde çeşitli sıfatların kullanıldığı görülebilmektedir.[248] Ancak söz konusu Alevîlerin görüşlerine katılmayan Sünnilerden inanç ve ibâdette farklı olmadıklarını açıklayan ve ibâdetlerini yerine getirmeye çalışan, câmi ve cemâate devam eden ve bunun zarûretini ifade eden bir Alevî kesimi de söz konusudur.[249]

Uygulamadaki eksikler, söz konusu Alevîlerin daha sonra İslam inançlarının yozlaşmasına ve değişmesine sebep olmakla kalmamış, yaşadıkları coğrafyadan İslâm'da bulunmayan veya İslâm'a ters bir çok inancı ve uygulamayı kabullenmelerine götürmüştür.

3- Alevîlik ve Kızılbaşlık

Alevî kelimesi yaygın hale gelmeden önce bu kesime mensup bazı kimseler Kızılbaş olarak da isimlendirilmiştir. Kızılbaş isminin ilk olarak nerede ve kimle için kullanıldığında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte[250] Safevî Devleti döneminde özelikle devletin Kurucusu Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydardan (894/1488) itibaren İran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da yaşayan bir kısım Türkmen boylarının kendilerini diğerlerinden ayırmak için on iki imamı temsilen on iki dilimli kırmızı başlık taktıkları bilinmektedir.[251]

---

248 **Alevi Kimliği**, s. VII.

249 **Diyanet, Aylık Dergi**, sy. 13, s.8-24.

250 Geniş bilgi için bkz., Ekici Mustafa, **Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı**, s. 204-207.

251 Üzüm, İlyas, "**Kızılbaş**", DİA., XXV, 547.

Türkiye'deki Alevîlerin bir kısmı için Kızılbaş kelimesinden başka "Tahtacı" kelimesi de kullanılmaktadır. Tarihte zındık, mulhıd, rafizi gibi kelimelerle de ifade edilen Kızılbaşlık Osmanlı belgelerinde ve toplumda kötü sıfatlarla anıldığından[252] son dönemde Alevî kelimesi bu kesimler tarafından benimsenmiş ve günümüzde daha çok bu kelime kullanılır olmuştur.

4- Alevîlik ve Safevî Şîası

Tarihî ve siyâsî olayların Alevîliğin gelişmesine yön verdiğini daha önce ifade etmiştik. Alevî anlayışının gelişmesinde Türklerin İslâm'ı kabul edip Anadolu'ya göçleriyle devam eden sürecin ve Safevîlerin Şîîliği devlet olarak benimseyip şîî görüşleri özellikle Türkmenler arasında yayma gayretlerinin ayrı bir yeri bulunmaktadır.

Safevîlerle birlikte Şia'dan oldukça etkilenen Kızılbaşlıkta o günün İran coğrafyasında yaşayan farklı kültürlerin, dînî inançların, felsefî düşüncelerin ve İslam dışı tasavvufî değerlerin Kızılbaşlığı (Alevîliği) etkilediği görülmektedir.

Osmanlılar zamanında çıkan bazı isyanlar sebebiyle devlet, kendi başına buyruk aşiretlerle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Özellikle Safevîlerle birlikte İran, Alevî kesimleri Osmanlıya karşı kullanmak veya onları Şîîleştirmek için yoğun gayret sarf etmiştir.[253]

Safevîlerin Osmanlıya komşu olan sınır bölgelerinde Şîa'nın inançlarını yaymaya çalışıp, Osmanlının içindeki Türkmen aşi-

---

252 Eröz, Mehmet, **Eski Türk Dini ve Alevîlik-Bektaşilik**, İstanbul 1992, s. 7; Fığlalı, E. Rûhi, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik,** Ankara, 1996, s. 213; Irene Melikoff, Alevî-Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** s. 23.

253 Fığlalı, E. Ruhi, **Cağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, Ek.1, s. 274; Ocak, A. Yaşar, "**Alevîliğin Tarihsel Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemi**", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** s. 394, Üzüm, İlyas, "**Kızılbaş**", DİA., XXV, 547.

retlerinin ve Alevîlerin devlete isyan etmesinde parmağı olduğu anlaşılınca; devrin padişahı Yavuz Sultan Selim İran'la savaşmış ve Şah İsmâil'i mağlup etmişti.

İran'ın Alevîlere olan ilgisi Osmanlı idâresi ile bu kesimin arasını iyice açmakla kalmamış, söz konusu insanların Osmanlıya karşı soğuk durmalarının neticesinde içlerine kapanmalarına, sürekli tedirgin olarak yaşamalarına ve inanç veya âyinlerini gizlilik içersinde devam ettirmelerinde önemli rol oynamıştır. Bu durum onların eğitim ve öğretimden uzak kalmasında, inanç, ibâdet ve kabul ettikleri merâsim veya âyinlerinin tamamen sözlü anlatıma dayanmasında da etkili olmuştur.

5- Alevîlik ve Tasavvuf

Türklerin İslamlaşmasında tasavvuf ve tarikatların müspet mânada büyük tesirlerinin olduğunu özellikle belirtmek gerekir. İslâm'ı doğru ve güzel bir şekilde öğrenen ve yaşayan, her biri aynı zamanda bir din âlimi olan şeyhler ve mürşitler; insanların seviyesine göre ve onların anlayacağı bir dille İslâm'ı anlatmışlardır. Türklerin İslâmlaşmasında, öğrendiklerini ve anlattıklarını önce kendisi uygulayan, hayatlarıyla da insanlara örnek olan bu sûfî ve dervişlerin gayretlerinin önemi büyüktür.[254]

Yûsuf Hemedânî, Abdulhâlık Gücdüvânî ve Ahmed Yesevî gibi hem şer'î ilimlerde söz sahibi hem de birer mutasavvıf olan zâtların çalışmalarıyla Türkler arasında İslâm hızlı bir şekilde yayılmıştır.[255]

---

254 Köprülü, M. Fuad, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu,** İstanbul 1981, s. 168-9; Öngören, Reşat, "**Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları**", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. III, s. 9-22.

255 Molla Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, **Nefahâtü'l-Üns**, trc. Kâmil Candoğan- Sefer Malak, İstanbul 1971, s. 416-20; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 67-9; Öngören, a.g.m. s. 10.

Tasavvuf ve tarikatların ferdî ve sosyal hayata tesiri Türklerin Batıya göçleriyle de devam etmiş, özelikle Anadolu'nun İslâmlaşmasında Yesevî geleneğinden gelen dervişlerin önemli gayretleri olmuştur. Halkın, İslâm ile kaynaşması ve İslâmî hayata uyum sağlamalarında insanların arasına karışıp, onlarla sıcak ilişkiler kuran dervişlerin yanında ilmî çevrelerle iç içe bulunan sûfîlerin müspet rolü, Osmanlı sultanları tarafından da kabul görmüştür. Bu durum Osmanlıda tasavvuf ve tarikatlara her devirde devlet tarafından destek verilmesini imkan sağlamıştır[256]

Tasavvuf ve tarîkatların bu müspet yönünün yanında bazı insanların özelikle de bir kısım şeyh veya dervişlerin İslâmî eğitim ve öğretimden uzak kalmaları ve ilk zamanlarda görülen şer'î ilimlere vâkıf mutasavvıfların azlığı sebebiyle bazı kesimlerde İslâm; gereği gibi doğru ve tam öğrenilememiş veya anlaşılamamıştır. Bazı kesimler İslâmî esasları tam mânasıyla özümseyememişlerdir. Türk Alevîliğinin oluşmasında bu kesimin önemli rolü bulunduğu söylenebilir.

Orta Asya'dan batıya doğru göç ederken geçtikleri bölgelerin inanç ve düşüncesinden özellikle de Şîî görüşlerinden etkilenen söz konusu Türkler, inanç, merâsim, tasavvufî zikir ve ibadetlerine yeni bazı argümanları da seçip katmışlardır. Bu insanlar aynı zamanda kendilerini Müslüman olarak görüyorlar, zaman zaman geleneksel tasavvufî sözleri ifade edip, tarikat gerektirdiği bazı değerleri benimsediklerini gösteren bazı uygulamaları da yerine getiriyor, bazı zamanlarda İslâm davâsı için mücadele veriyorlardı.

"Türkmenler" olarak da ifâde edilen bu insanların, şehirli Türklerin kabul ettiği İslâm anlayışından farklı bir inanca sahip olduklarına dikkat çeken Köprülü; söz konusu insanların inançlarının; "*eski Türklerin putperest âdetleri, tasavvuf rengine bü-*

256 Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 345-58; Öngören, a.g.m, s. 20-21.

rünmüş aşırı Şîîliğin basit ve popüler bir şekli ve mahallî bazı kalıntıların birleştirilmesinden" meydana geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla söz konusu insanlar, İslâm inançlarını tam mânasıyla anlamaktan uzak, ibâdetlere önem vermeyen kişiler olduklarından, onların hayatlarında ve düşüncelerinde İslâm'a uymayan bir çok karakteri ve hurâfeyi de görmek mümkündür.[257]

Bu toplumlar, İslâm öncesi inanış ve yaşayışlarının bir kısmından tam kurtulamadan, eski inançları olan Şamanist ve Budist görüşleri veya bunlara ait bazı âyin ve törenleri tamâmen terk edemeden hayatlarını sürdürdüler.[258] İslâmî esaslara bağlı bir şekilde hayatlarını sürdüren Müslümanlardan farklı, hatta onlarca dinsizlik ve zındıklık kabul edilen bazı inançlara sahip olan bu insanlar, İslâm'a uymayan bazı hareketlerinden dolayı Müslümanlardan uzaklaşıp içlerine kapalı gizli bir hayat sürdürmeye devam ettiler. Zira, Müslümanların arasına karışsalar inançlarından ve yaşantılarından dolayı tepki alacaklarını biliyorlardı. Kitâbî esasları doğrultusunda İslâm'ı öğrenmeye ve yaşamaya ise pek istekli değillerdi.

Bu toplumların bir kısmının tasavvufî görüşleri Hz. Ali kanalıyla Hz. Muhammed'e ulaşmaktaydı. Ayrıca onların muhatap oldukları ilk Müslümanlar arasında siyâsî veya târihî şartlardan dolayı Ehl-i beyt ve Hz. Ali sevgisinde aşırılığa gitmiş kişiler bulunmaktaydı.

b) Günümüz Alevîliği

Alevî toplulukların tarih içersinde fikirlerinde, inançlarında ve bir kısım âyîn ve merâsimlerinde değişikler tespit edilmiştir.

---

257 Ocak, A. Yaşar, **Babaîler İsyanı**, s. 45-46.

258 İslam'ı kabul eden Türklerin çoğunluğu genel manada İslamı öğrenip benimsemekle birlikte onların arsında eski inanç ve adetlerini sürdüren kimseler de bulunmakta idi. Bu konuda bkz. İbn Fazlan**, Seyahat Nâme**, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul, 1995, s. 32, vd.

Türkiye'nin özellikle cumhuriyetten sonra geçirdiği sosyo-ekonomik gelişmelerden Alevîler de etkilenmiştir. Kırsal alanlarda içine kapalı yaşanyan Alevî kimseler büyük şehirlere göç edince farklı bir sosyal hayatın içersinde kendilerini bulmuşlar ve yeni ortam onları inançlarında, âyin ve törelerinde değişmeye zorlamıştır.

Alevîler, değişen ekonomik ve sosyal şartlar dolayısıyla Sünnîlerle daha sıkı ilişki içinde olmak zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı Alevîler, kırsal alanda, kendi toplumları içersinde, gizli olarak yaptıkları merasimleri icra etmek için şehir hayatında yeterli ortam veya zamanı bulamamışlardır.

Yirminci asrın başlarından itibaren yeterli dînî eğitim alamamış Müslümanların ve İslam'ı daha az bilen bazı Alevilerin geçmişe göre daha hızlı ve yoğun bir şekilde İslâm'dan uzaklaştıkları görülmüştür. İslâmî değerlere daha yakın olan bir kısım Alevilerin ise bilimsel faaliyetlerin dışında kaldıkları ve sosyo-ekonomik alanda pek varlık gösteremedikleri söylenebilir.

Türkiye Devletinin kurulmasına kadar Aleviler daha çok kırsal alanlarda içe kapalı yaşayarak kendi toplumları arasında ilişkiler kurmuşlardır.

Cumhuriyetle birlikte oluşturulan laik politikaların bir sonucu olarak bu dönemde Alevîler. geçmişe nispetle büyük imkanlar elde etmişlerdir. Ancak, Alevîlerin bir kısmı bu dönemde tekke ve dergahların kapatılıp faaliyetlerinin yasaklanmasından dolayı Alevîliğin gereği olarak kabul edilen bir çok ayin ve merasimi yapmakta sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Mesela dedelerin konuşmalarının önemli yer teşkil ettiği cemlerin yapılamaması, Alevî gelenek ve değerlerinin sonradan gelenler tarafından devamını zorlaştırmıştır.

Osmanlılar devrinde bir türlü devletle barışmayan, şehirden ve ilmî fâaliyetlerden uzak duran Alevî kesimler; Cumhuriyetten sonra çocuklarını okullara göndermekte ve onların yüksek eği-

tim almaları konusunda büyük başarı göstermişlerdir. Sünnîlerin çoğunun dînî bir takım kaygılarla okullardan uzak durmalarının aksine, Alevîler arasında okumuş, bilimsel çalışmalar içinde bulunan kişilerin arttığı, teknokrat ve bürokrat kişilerin çoğaldığı görülmüştür. Bu durum Alevîlere sosyal, ekonomik ve politik alanlarda bir çok imkanlar sağlamıştır.

Alevîlerin ulaştıkları ekonomik ve sosyal seviyede geçmiş inançlarını sorgulamaları ve bunların bir çoğunun yanlış olduğunu düşünmeleri veya önemsiz görmeleri gibi sebeplerden dolayı kendi aralarında eskiden beri var olan farklılıklar daha da derinleşmiştir.

1- Alevîlere Göre Alevîlik

Alevîliğin ne olup-olmadığı konusunda, Alevîler arasında dilden dile dolaşan inanç ve hikayelerin arasında bir çok farklılıklar ve çelişkiler bulunmaktadır. Sözlü Alevî kültürünün yazıya geçirilmesi ve kendilerini Alevî temsilcisi olarak gören değişik kişilerin kamuoyuna yaptıkları açıklamalar, Alevîler arasındaki farklılıkları daha da gün yüzüne çıkmıştır.

Kimlik arayışları ve bu arayışlar doğrultusundaki farklılıklardan dolayı 1980'den sonra özellikle de doksanlı yıllarda Alevîlik konusunda yazılan eserlerde[259] bir patlamanın olduğu görülmüştür.

Alevî yazar **Fuat Bozkurt**, "*Alevîliğin kırsal yaşam biçimine uygun bir inanç kurumu*" olduğunu ancak, "*kent yaşamına uydurulması gerektiğini*" bu doğrultuda demode olan kurum ve merâsimlerde reform seviyesinde değişiklerin yapılmasını teklif etmektedir.

Bozkurt, "**dedelik**" kurumunun fonksiyonunu yitirdiğini, Alevî gençliğin sol görüşleri benimsemesi ile *dedeliği* sömürünün bir uzantısı olarak görmeye başladığını ve *dede*lerin anlattıklarına

259 Karin Vorhoff, "**Türkiye'de Alevilik ve Bektâşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar**," **Alevi Kimliği**, s. 32-66.

Alevî gençlerin ilgi duymadıklarını, bunları boş inanç ve uydurma şeyler olarak gördüklerini belirtmektedir.

Bazı Alevîlerin tepkisine sebep olan ancak, başka Alevî aydınlar tarafından da desteklenen **Bozkurt**; Alevîlikteki, *Cem, Muhasiplik, Görüm* gibi kavram ve kurumların, ölüm ve anma törenlerinin çağa uygun hale gerilmesini zorunlu görmektedir.[260]

Alevî araştırmacı **Reha Çamuroğlu**, ekonomik veya politik sebeplerle kırsal kesimlerden şehirlere göçten sonra eğitim görmüş Alevîlerin sayısında büyük artış olduğunu ve bir Alevî burjuvazisinin ortaya çıktığına dikkat çekmektedir.[261]

Asırlardır sözlü anlatımla varlıklarını sürdüren insanlar için bu durum çok büyük bir değişiklik olarak kabul edilebilir. Bu değişikliğin sonuçlarının sonraki senelerde daha da net görüleceği ve Alevîlerde radikal bir takım değişikliklere sebebiyet vereceği tahmin edilmektedir. Alevîler eskiden kendi içine kapalı, toplumun gözünden uzak, kırsal alanlarda gizli gizli inançlarını ve merâsimlerini devam ettirmeye çalışmışlardır.

Gelişen yeni şartlar doğrultusunda Alevîler arasında asırlardır bir sır olarak korunan bazı argümanların terk edilmesi, bazı kavramların ise çağın şartlarına göre yeniden yoruma tabi tutularak devam ettirilmesi düşünülmüştür. Bu tür girişimlerin Alevîlerin aydın kesimini veya tartışma ortamından kaynaklanan merak neticesinde İslâm'ın temel kaynaklarına müracaât eden Alevîleri ne derece tatmin edeceği konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır.

Çamuroğlu, 1970'lerde bir çok Alevî tarafından Pozitivizm ve Marksizm'in savunulduğunu, laik ideoloji ve kimlikleri benimsemek için Alevîliği terk etmenin zorunlu görüldüğünü hatırlatmaktadır. **Çamuroğlu** daha sonra söz konusu Alevîlerin, günümüzde

260 Bozkurt, Fuat, "**Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi**", **Alevi Kimliği**, s. 105-109.

261 Çamuroğlu, "**Türkiye'de Alevi Uyanışı**", **Alevi Kimliği**, s. 97.

"*gerçek Alevîliğin, demokratik, ilerici ve laik bir düşünce sisteminden başka bir şey olmadığı*" şeklinde yorumlarına dikkat çekmekte ve böyle bir Aleviliğin İnsan Hakları Beyannamesi'nin az farkla aynısı[262] olduğuna işaret ederek; Aleviliğe evrensel bir nitelik kazandırmaktadır.

Alevîlikte on beş-yirmi sene gibi çok kısa zaman diliminde bu derece zıt bir değişikliğin olması, bir takım kavram ve değerlerin çok farklı bir şekilde yorumlanabilmesinin sebeplerini, Alevîliğin, kitâbî ve kesin çizgileri belirlenmeyen inançlardan oluşmasında ve yaşadığı sosyal ve dînî çevreden farklı şeyleri seçerek geliştirdiği karmaşık düşünce yapısında aranabilir. Aynı şekilde asırlarca devletle bir türlü barışık bir ortam içersinde bulunamayan ve her zaman hâkim düzenle çatışık kalan Alevîliğin, politika değiştirerek geçmişin aksine içersinde bulunduğu ortama uyum sağlayarak hayat sürdürme düşüncesi de bunda etkili olmuş olabilir.

Asırlarca kendilerinin horlandığına, dışlandığına ve kırsal alanlarda medeniyetin nimetlerinden uzak kaldıklarına inanan Alevilere, son dönemde elde ettikleri imkanlardan sadece Alevî kimliklerinden dolayı vazgeçip, kırsal kesime ve eski gizli hayatlarına dönmektense; hakim anlayışla barışık geçinmek ve rahat yaşamak daha menfaâtli gelebilir.

Alevîlikteki bazı argümanların net ve kesin açıklamalarının yapılmamış olması, inançta ve dînî yaşantıda esas kabul edecekleri yazılı kaynaklardan mahrum bulunmaları, Alevîlikteki kurum ve kavramların her zaman değişik şekilde yorumlanmasına imkan vermiştir. Bu özelliklerinden dolayı günümüzde Alevî düşüncesinin çok çabuk değişebildiğini, birbirinden farklı yorumların yapıldığını, hatta bunlar arasında bazı çelişkilerin görüldüğünü söylemek mümkündür.

---

262 Çamuroğlu, a.g.m., **Alevi Kimliği**, s. 99.

Alevî aydınlar, ortaya çıkan bu çelişkiler ve dînî farklılıklar sebebiyle Alevîlerin karşılaştıkları ikilemi ve yol ayrımını tartışmakta ve karşılaşılan zorluklara dikkat çekmektedirler.

2- Alevîler Arasındaki Görüş Ayrılığı

Geleneksel kesim denilen bir grup Alevîler, Alevîliği "gerçek İslâm" olarak görmüşler ve Alevî öğretisinin merkez figürünü oluşturan Hz. Ali'nin İslâm'ın temel esaslarını uygulamasını göz ardı etmişlerdir. Halbuki Alevîlerin Hz. Ali'nin durumunu dikkate almaları durumunda Hz. Ali gibi İslam'ın esaslarına bağlı kalmaları gerekir. Bu durumda Alevîler, Sünnî veya Şîî esaslar arasında bir ayrım yapmak zorunda kalmaktadırlar. Çünkü Alevîlik, İslâm'ın beş esasının tam ve doğru bir şekilde îfâ edilmesinin istenilmesi durumunda yeterli bilgi ve tecrübeye sahip bulunmamaktadır. Bundan dolayı kısım Alevîler İslâm'ın beş şartını sadece formalite olarak görmekte ve Müslüman olmak için bunları yerine getirmenin zorunluluğunu düşünmektedir.[263]

Ana simgelerinin bir çoğunun Şîilikle ortak olmasından dolayı Alevîliğin Şîîliği kabul etmeye daha istekli olduğunu söyleyen Çamuroğlu; geleneksel Türk-İran rekabetinden dolayı Sünnîliğin tercih edildiğini düşünmektedir.

Bazı çevreler ise Alevîliği folklorik motiflerin ön planda tutulduğu "*laik bir inanç*" olarak açıklanmaktadır. Bunlar birinci grup Alevîlerin inançlarının batıl olduğunu düşünmekte ve Alevîliğe dînî sahanın dışında etnik-siyâsi alanda bir yer bulmaya çalışmaktadır.[264] Ancak bu yaklaşımın Alevîliğin târihî geçmişinden kendine kaynak bulması mümkün değildir. Böyle bir yaklaşım, Türkiye dışındaki Alevîleri kapsamadığı gibi Anadolu Alevîlerinin genel yaklaşımını da temsil etmekten uzaktır.

263 Karin Vorhoff, "**Türkiye'de Alevilik ve Bektâşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar**," **Alevi Kimliği**, s. 45.

264 Çamuroğlu, "**Türkiye'de Alevi Uyanışı**", **Alevi Kimliği**, s. 99-100.

Bu iki grubun Alevîlik anlayışlarının bir kısmını kabul eden bir kısmından da uzak duran ve iki gruba da mesafeli duran başka Alevîlerden de söz edilebilir. Yazılı kültürü oluşturmak için basılan eserler veya Alevî motifleri açıklamak için herkesin önünde yapılan tartışmalar; farklılıkları arttırabilir hatta, sert mücadelelere sebep olabilir. Bütün bunlar değişmekte olan Aleviliğin bir paradoksla karşı karşıya olduğunu göstermektedir.[265]

Alevîler arasındaki farklı fikir ve inançlar; onların değişik şekilde örgütlenmelerine sebep olmuştur. Siyâsî ve ideolojik çevrelerden etkilenen Alevîlerin, Alevî kimliği, siyasî ve ideolojik kimliğinin gölgesinde kalmıştır.

Alevi-Bektâşi Kuruluşları Birliği Başkanı **Ali Doğan** ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Başkanı **Ali Balkız**'ın; Cem Vakfı lideri **İzzettin Doğan**'a kamuoyu önünde bir takım ithamlarda ve suçlamalarda bulunmaları,[266] zaman zaman televizyonlarda yaptıkları tartışmalarda birbirlerine yaklaşımları, Alevîler arasındaki görüş ayrılığının yanında Alevîlerin temsil problemi yaşadığını göstermektedir.

Çamuroğlu, Alevîlerin bir kısmının özellikle 1980 öncesinde geçmişte dînî açıdan tanımlanmış kimliklerini terk ederek sosyalizme yöneldiklerine dikkat çekmiştir. Ancak, sosyalist bloğun çökmesi ile sosyalist Alevîler üzerindeki eski tesirini kaybetmiştir.[267]

Fuat Bozkurt, Aleviliğin kent yaşamına uydurulması çerçevesinde cemevlerinin, Batıda örnekleri görülen kültür evlerine dönüştürülmesini, halk kültürünü ortaya çıkarmak ve geliştirmek için oyunlar düzenlenmesini uygun görmektedir. **Bozkurt**, eskiden kış gecelerinde uzun süreli yapılan cemlerin şehir hayatında

---

265 Bilici Faruk, "**Alevi-Bektâşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi**", **Alevi Kimliği**, s. 73.

266 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", **Milliyet Gazetesi**, 20 Ağustos 2001.

267 Çamuroğlu, a.g.m., **Alevi Kimliği**, s. 96-97.

önemini kaybettiğini, Sünnî Müslümanların, cuma ve bayram namazlarıyla kitlelerin ruh birliğini sağlamasına karşın Alevilîğin bu konuda çok geri kaldığını düşünerek, hafta sonu cemlerini önermektedir.[268]

Alevîliliğin bu yorumunda, İslâmî literatürde yazılan ve Sünnîlerin yerine getirdikleri bir ibadet söz konusu değildir. Ehl-i Beyt Vakfı Başkanı **Fermani Altun** bunun bilgisizlikten kaynaklandığını söylese de Alevîlerin önemli bir çoğunluğu, **Altun**'a şüpheyle bakmakta ve Alevîliği Şîîliğe çekmek istediğini düşünmektedirler.[269]

Bozkurt; İslâm'da kılınan cenaze namazının ve yapılan merasimlerin Alevîliğe aykırı olduğunu bu konuda Tahtacıların ölü gömme törenlerinin ideal olduğunu belirtmekte ve cemevlerinden ölülerin Türkçe dua ve Alevî ozanlarının deyişleriyle kaldırılabileceğini söylemektedir.[270]

3- Alevîlerin İstekleri

Günümüzde bir kısım Alevîler, Alevî kimlikleri doğrultusunda devletten siyâsî ve ideolojik bir takım isteklerde bulunmaktadırlar. Alevîliğin bir din, mezhep veya tarikat mı? olduğu konusunda en başta Alevîlerin çok farklı söylemler içersinde bulunmaları, Alevîlere karşı net bir tavrın izlenmesini zorlaştırmıştır.

Alevîlerin bir kısmı, devlettin Diyânete ayırdığı bütçeden pay istemiş ve kedilerine ayrılan miktarı yetersiz bulmuştur.[271] Bir başka kesim, kendilerinin Diyânet'te ayrıca temsil edilmesini isterken, bazıları:"*biz Sünnîlerden farklı değiliz ki ayrıca temsil edilelim*"

268 Bozkurt, Fuat, "**Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi**", **Alevi Kimliği**, s. 108-110.

269 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 21 Ağustos 2001.

270 Bozkurt, Fuat, "**Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi**", **Alevi Kimliği**, s. 109.

271 **Milliyet Gazetesi**, 29 Mayıs 2001, s. 18.

diyerek bu görüşe karşı çıkmıştır.[272] Bazı Alevîler ise Diyânet İşleri Başkanlığının ve okullardaki mecbûrî din derslerinin tamamen kaldırılmasını istemektedirler.

Alevîliğin sözlü geleneğinde bulunan birbirine zıt dînî fikir ve törenlerin dışa açılma ve yazıya geçiş sürecinde, Alevîler arasındaki anlaşmazlıkları arttıracağı ve bir tercih yapma zorunda kalabilecekleri tahmin edilmektedir. Alevîliğin modernleşme şartlarının getirdiği zorlama ile köklü değişiklikler geçireceği beklenmektedir.[273] Bu durumda bazı Alevîlerin, Alevîlikte bulunan folklorik argümanları ön plana çıkarmalarına rağmen; özellikle yetmişli yıllardan sonra sahiplendikleri siyâsî ve ideolojik fikirleri tamamen kabullenip, Alevî kimliklerini gün geçtikçe kaybetmeleri söz konusu olabilir.

Alevî kimliğini taşımak isteyen Alevilerin ise sözlü geleneklerinde aktarılan inançlarına kaynak oluşturmak için girişilen faâliyetler çerçevesinde literatürle karşı karşıya kalmaları, Alevîlikteki Şîî motifleri ön plana çıkarıp, Şia nazariyesine yönelmelerine sebep olabilir. Ayrıca Alevîlerin inançların bir sorgulamasını yapıp, günümüzde içersinde yaşadıkları çevreden de etkilenerek Sünnîliğe kayıp, onların itikat ve ibâdetlerini benimsemesi de mümkün olabilir.

Sünnî tasavvuftan uzak, ancak bazı tasavvufî motiflerin ön plana çıkarıldığı bir Alevîliğin oluşabileceği düşünülse de bunda Bektâşiliğin daha ağır basıp, Bektâşîlik ile paralel hale gelmesi veya aynîleşmesi muhtemeldir.

4- Cemevleri

Tarih içersinde şehirde yaşayan Alevîler cemlerini dergahlarda, köyde yaşayanlar da evlerde icra ettiklerinden "**cemevi**"

272 **Diyanet, Aylık Dergi**, sy.13, s. 8-24.
273 Tord Olsson, "**Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme**", **Alevi Kimliği**, s. 260.

isminde binalar olmamıştır.[274]Cumhuriyetten sonra tekke ve zaviyeler kapatılıp, faaliyetleri yasaklandığı için dergah veya tekkenin yerine ve yeni bir imaj da oluşturmak için "cemevi" isminin kullanıldığı söylenebilir.

1925 de çıkarılan tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanunda bir değişiklik olmamakla birlikte 1990lı yıllarda Alevî dergahlarında yoğun faaliyetlerin gerçekleştirildiği görülmüştür. Yeni kurulan Alevî dernek, vakıf ve cemevlerine ilave olarak çok eskiden beri Alevîlikte önemli yeri olan dergahlarda faaliyetler hızlanmış özellikle, Hacıbektaş ilçesindeki **Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı**'ndaki törenlere her sene devletin en yetkili kişileri katılmıştır.

Antalya'nın Elmalı ilçesindeki **Abdal Musa Dergahı**'nın büyütülüp faaliyete geçirilmesi için Kültür Bakanlığı tarafından 5 Haziran 1993'de yeni binanın temeli atılmıştır. İstanbul Merdivenköy'de bulunan **Şahkulu Sultan Dergahı**, Alevîler tarafından kurulan dernek tarafından bakımı yapılıp faaliyete geçirilmiştir. **Karaca Ahmet Sultan Dergahı** da 1960lı yıllarla birlikte yeniden ihya edilmeye çalışılmış ve sonradan kurulan dernek tarafından faal hale getirilmiştir. Söz konusu dergahın yanında 1990'lı yıllarda bir çok mezar yıkılarak büyük bir cemevi yapılmış ve faaliyetine yoğun bir şekilde devam etmektedir.

Yukarıda kendi isimlerine izafetle dergahı olan zatların Alevîlikle ne derece ilgisinin olduğu veya bu günkü Alevîlere ne kadar yakın olduğunun tartışmalı olması bir tarafa, Alevilerce en önemli kabul edilen bu dergahlardan başka Türkiye'nin bir çok yerinde daha dergahlar bulunmaktadır. Orta Asya'dan gelip Anadolu'nun İslamlaşmasında önemli katkıları olan Yesevî tasavvuf anlayışına mensup bir çok derviş veya sofî, Alevîler tarafından sahiplenilmiş ve onların isimlerine izafetle dergahlar kurulmuştur.

274 Üzüm, İlyas, "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlikle İlişkisi", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, s. 343.

Tarih içersinde dergahların gördüğü fonksiyonları bu gün resmi formalite açısından isimleri dernek, vakıf veya cemevi olan kurumlar yerine getirmektedir. Söz konusu mekanlarda cem ayinine ilaveten bir çok faaliyet gerçekleştirilmektedir. Alevîlerce ziyaret yeri olarak kabul edilen bu yerlerde, cenazeler kaldırılmakta, kurbanlar kesilmekte, yemekler verilmekte, semah ve bağlama kursları verilerek Alevîlik öğretilmeye çalışılmaktadır. Alevî kesime ait söz konusu kuruluşlar, Alevî öğrencilere burslar vermekte olup, zaman zaman seminer ve toplantılar düzenleyip, kendi inançları doğrultusunda kitap satışı da yapmaktadır.

Dergah veya cemevlerinin en önemli fonksiyonu Alevîliğe ait çeşitli ayinlerin yerine getirildiği mekanların olmasıdır. Eski din ve inanışların bir çoğunda çeşitli âyin ve merâsimlerin olduğu bilenen bir geçektir. İnanç ve düşünce sistemlerinde bu âyin ve törenlerin bir kısmı açıkça yapılırken; bazı toplantı ve âyinlere belirli kimselerin alındığı özellikle icrâ edilen âyinin yabancılardan gizli tutulduğu görülmektedir. Türklerin İslâm'ı kabul etmeden önceki dönemde Şaman inancı doğrultusunda bazı âyin ve törenlerin gizli yapıldığı ve bir "*sır*" olarak saklandığı söylenmektedir. Söz konusu âyinlerde mesela "kurban" figürünün öne çıkarıldığı ve içki servisinin yapıldığı da belirtilmektedir.[275]

İslâm'dan önce Türkler arsında görülen bu âyin ve törenler daha sonra Alevîler tarafından "*cem*" adıyla devam ettirilmiş, ancak bunlara İslâmî; özellikle de Şîa'da önem arz eden bazı simgeler de eklenmiştir. Alevîler hatta bazı Bektâşîler için en önemli âyin olan "cem" bazı farklılıklarla birlikte günümüzde icra edilmektedir.

Tarih içersinde köy evlerinde gizlilik içersinde ifâya çalışılan cem âyinleri günümüzde açıkça yapılabilmektedir. İnanç önderlerinin resimleriyle donatılan solonda kadın erkek karışık olarak daha çok yere oturmakta ve dede kendine ayrılan yere oturduk-

275 Eröz, Mehmet, **Alevîlik-Bektâşîlik**, s. 33-41.

tan sonra cem töreni başlamaktadır. Alevî dedesinin başkanlığında onun okuduğu türkü veya ilahiler eşliğinde kadın erkek karışık olarak halka yapılıp, daha sonra ayağa kalkılarak oynamaya (semah) devam edilmektedir. Dedenin önünden eğilerek geçen veya secde edenler kimseler görülebilmektedir. Dedenin on iki imamın ismini zikredip salâvât getirmesi ile cem bitirilir. Cem töreninin sonunda lokma dağıtılır.[276] Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Alevlik konusunda olduğu gibi cem konusunda da bir yeknesaklık söz konusu değildir. Bazı Alevîler, cemlerde içkinin yasak olduğunu söyleseler de bazı cemlerde içki servisi yapıldığı bilinmektedir.

Bugün cem âyinlerinde şehir hayatının getirdiği şartlardan dolayı gizliliğe riâyetin zorlaşması sebebiyle geçmişte yapılan *cem*lerde bazı değişikliklere gidildiği görülmektedir. Günümüzde "*Cem*"in icrâsında değişikler yapıldığı gibi, cemevlerine de değişen şartlar dikkate alınarak ilâve bazı fonksiyonlar yüklenmekte ve cemevlerine ve faâliyetlerine legal bir statü kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Türkiye'nin laikliğin gereği olarak kabul ettiği "*vatandaşları arasında din veya mezhep ayrımı yapmama prensibi*", Alevîlere farklı bir din veya mezhep mensubu olarak hukukî bir statü kazandırmayı zorlaştırmaktadır.

İlmî ölçüler çerçevesinde incelendiğinde Alevîliğin ayrı bir din veya mezhep özelliği taşımadığı görülür. Nitekim Alevîlerin büyük çoğunluğu da böyle düşünmektedir. Alevîlik bir tarikat olarak şekillenip, gelişmemiş ve bir tarikat niteliği de kazanmamıştır. Ayrıca tarikatların faâliyetlerinin yasak olması sebebiyle devletin Alevîleri bu şekilde kabullenmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla resmiyette Alevî teşkilatlarını veya cemevlerini kültürel bir teşkilat veya merkez görmekten başka bir seçenek kalmadı-

276 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", **Milliyet Gazetesi**, 15 Ağustos 2001; **Sabah Gazetesi**, 18 Nisan 2005.

ğından olsa gerek bugün devletin bir çok yetkilisi cemevleri için "**sosyal ve kültürel tesis**" ifadesini kullanmaktadır.[277]

Günümüzde tekke ve zâviyelerin açılması veya faâliyetleri, kânunen yasak olduğundan; Alevîler, bu isimleri kullanmadan daha çok kültürel etkinliklerin ön plana çıkarıldığı cemevlerinde benzer fonksiyonları icra etmektedirler. Son senelerde büyük değişime uğrayan Alevilikte, tekke ve dergahların yerini cemevleri almıştır.[278] Bundan dolayı Alevîliğin kamuoyunun gündemini yoğun bir şekilde işgal ettiği seksenli yıllardan sonra ülkenin değişik yerlerinde hızlı bir şekilde cemevi inşaatları başlamıştır.

Bir kısım Alevîler çeşitli dernekler altında örgütlenmekte ve cemevlerinin inşaât ve faâliyetleri bu dernekler tarafından idare edilmektedir. Mayıs 2001'de tüzel kişilik kazanan Alevî Bektâşî Kuruluşları Birliği'ne valilikçe gönderilen yazıda "Alevî, Bektâşî, Cem ve kültür evleri açar, yapar, açılmasına katkıda bulunur" cümlesinin Dernekler Kanunu'na göre yasak olduğu bildirilmiş ve buranın tüzükten çıkarılması istenmişti.[279] Söz konusu yazı Alevîler arasında huzursuzluğa sebep olmuş ve bu yasağın kaldırılması için çalışılmıştır.

Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, **Emirdağ Cemevi Kültür Sanat ve Folklor Derneği**'nin isminde "cemevi" ibâresi bulunmasını gerekçe gösterip feshine dair verilen kararı usul ve yasaya aykırı bulmuştur. Yargıtay'ın; "Cem kelimesinin, *kendisini 'Alevî' olarak tanımlayan kişilerin mûtat toplantılarını ifade ettiğini*" dikkate alıp sadece bu nedenle derneğin kapatılmasını doğru bulmaması kamuoyunda "*Cemevlerine Yargıtay vizesi*" şeklinde anlaşılmıştır.[280]

---

277 **Radikal Gazetesi**, 1 Mayıs 2005.

278 Üzüm, İlyas, "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlikle İlişkisi", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, s. 343; Akyol Taha, "**Görünen Alevîlik**", Milliyet Gazetesi, 02-01-2002.

279 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 15 Ağustos 2001.

280 **Milliyet Gazetesi,** 11 Ekim 2001.

Son senelerde cemevleri inşaatlarında artış olmakla birlikte bu yerlerin hangi fonksiyonları icra edeceği konusunda Alevîler arasında birlik söz konusu değildir. Alevilerin bir kısmı Kur'an ve Sünnette emredilen namaz, oruç, hac ve zekat gibi en önemli ibadetleri kabul etmemekte veya önemli görmemektedir.[281] Bu itibarla Alevîlerin bazısı tarafından; cemevleri bir ibâdethâne olmaktan uzak, kültürel etkinliklerin yapıldığı bir merkez şeklinde anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Gazi cemevinde bağlama, koro, semah kursu açılmış ve daha başka kursların açılması da düşünülmüştür.[282]

Cemevleri yapılan cenaze merasimleriyle de toplumun dikkatini üzerlerine çekmiştir. Cemevlerinin gündemi işgal etmesi ölü kaldırma şeklinden çok; radikal sol örgütü militanların ve devletin kolluk kuvvetleriyle çatışmaya girip öldürülen kişilerin cenazelerini cemevlerinden kalkmasından dolayı olmuştur. Alevîlerin terörün içine çekildiği ve devlet aleyhine yapılan faâliyetlerle alakasının bulunduğu şeklindeki görüşler, Alevîlerin ileri gelenleri tarafından tepki ile karşılansa da toplumda bu olaylar Alevîlerin aleyhinde bir imajın meydana gelmesinde etkili olmuştur.[283]

5- Alevîliğin Tanınması Meselesi

Alevî veya Kızılbaşların, asırlarca şehir hayatından uzak köylerde ve kırsal alanlarda kendi hallerine, içlerine kapalı olarak, devletten ve toplumdan uzak bir hayat sürdürdüklerini belirtmiştik. Devletle bir türlü iyi ilişkiler kuramayan, çeşitli isyanlar sebebiyle devletin tarafından devamlı takip altında tutulan Aleviler, Cumhuriyetten sonra dış dünya ile barışmışlar ve büyük imkanlar elde etmişledir. Sünnî Müslümanların liderliği olan Hilâfetin ilgâsı, şeriatın kaldırılması ve dinle devleti birbirine bağlayan ku-

281 Üzüm, **Günümüz Aleviliği** , s. 98-101.

282 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 16 Ağustos 2001.

283 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 21 Ağustos 2001

rumların yok edilesi gibi laik politikalar neticesinde; Alevî toplum durumunu düzeltme imkanı elde etmiştir.[284]

Gelişen ulaşım ve haberleşme imkanlarına ilave olarak yaşanan ekonomik ve siyasî gelişmelerin zorlamasıyla şehirlere göç eden Alevîlerin, eski inanç ve yaşantılarını devam ettirmesi çok zorlaşmıştır. Alevîlerin değişen şartlar ve imkanlarla eğitime ve ekonomik ilişkilere önem vermesinin neticesinde elde ettikleri sosyal ekonomik ve siyasî avantajlar "*Alevî kimliği*nin" tartışılmasına sebep olmuştur. Bu durumda en başta Alevîler kendi kimliklerini özellikle de inanç ve yaşantılarını sorgulamaya başlamışlardır.

Geliştirilmeye çalışılan demokratik ortamda, insan hakları üzerinde ısrarla durulması, farklı kültür ve inançlara hoş görü ile yaklaşmanın gereği konusunun sık sık gündeme getirilmesi, her ne kadar kendileri de bir mozaik gibi farklılıklar taşısalar da Alevîlerin ayrı bir kimlik olarak ortaya çıkmasını kolaylaştırmıştır. Önceden belirttiğimiz şekilde bazı Alevîler için siyâsî ve ideolojik kimlik daha önemli hale geldi. Alevîlerin bu yeni düşüncelerinin oluşmasında demokratik ve laik anlayışlar etkili oldu. Alevîliğin yapısından kaynaklanan bazı özellikten dolayı hâkim fikirleri kabullenmekte ve laik düzene alışmakta Alevîlerin çoğunluğu zorluk çekmedi. Bununla berber Aleviler kamuoyunun karşısında devamlı Alevîlikte yer alan değerleri yerine getirmekte sıkıntı ile karşılaştıklarını hep dile getirmekte ve bir çok Alevî inançlarını yaşamakta sıkıntı çektiğini düşünmektedir.[285] Alevîlerin eskiden Müslüman toplumun genelinden ayrı yaşamaların kaynaklanan kendilerinin "baskı altında tutulduğu psikolojisinden" tam manası ile kurtulamadıkları anlaşılmaktadır. Zira günümüzde Sünnîlerin çoğunun inançlarının gereğini yetirmede karşılaştıkları sıkıntılar Alevîlerinkinden fazladır.

284 Marianne Aringberg- Laanata, "**Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar**", **Alevi Kimliği**, s. 201.

285 **Milliyet Gazetesi**, 21 Mart 2007, KONDA'nın yaptığı anket.

Alevîler, kendilerinin "ne olduklarını" veya "ne olmadıklarını" anlatmak için kendi inanç ve ayinlerini tarihte ilk defa yazıya aktardılar. Alevî realitesinin kabulünden sonra özellikle siyâsî mânâda Alevîlerden yararlanmak isteyen politikacılar, Alevîlerle çeşitli ilişkilere girdiler. Yetmişli yıllarda ülkede meydana gelen terör olaylarında bazı Alevî kökenli siyâsilerin ön plana çıkması, yaşanan bazı ölümlü olaylarda siyâsi aidiyetten çok etnik veya dînî kimliklerin tartışılmasına sebep oldu. Alevîlerin çoğu sivil toplum örgütleri şeklinde kabul edilen değişik isimler altında kurdukları dernek ve merkezlerin devletle direkt ilişki kurmasını ve devletin bunları resmen tanımasını sağladı.

Çeşitli dernekler altında veya cemevlerinde örgütlenen Alevîlerin devlet tarafından tanınmasından sonra onlara zaman zaman bazı mâli desteklerinde yapıldığı basında yer almaktadır. Cem Vakfı Başkanı **İzzettin Doğan**, Bütçeden Cem Vakfı ve Hacı Bektaş Vakfı'na 25'er milyar lira ayrıldığını ifade etmiştir.[286] Ayrıca Kültür Bakanlığının, Gazi Cemevine 8 koli kitap ve üç milyar lira para gönderdiği basına intikal etmiştir.[287]

Bir kısım Alevîler ise siyasî, hukukî ve mâlî destekleri yeterli görmemişler ve çoğu zaman kendilerini Diyanetle kıyaslayarak, Alevilerin hâla dışlandığını, horlandığını hatta baskı altına alınarak asimile edilmek istendiğini ve devletin Alevîliği eritme politikası güttüğünü iddia etmişlerdir.[288]

İzzettin Doğan ise "*devletin Alevîliği tanıması*" diye bir sorunun olmadığını söylemiştir. Ona göre her sene düzenlenen Hacı Bektâşi Veli Şenliklerine devlet erkânı en üst düzeyde katılmakta ve bu durum Alevî vatandaşları tarafından büyük ilgi görmekte-

286 **Milliyet Gazetesi**, 29 Mayıs 2001.

287 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 16 Ağustos 2001.

288 Bozkurt, Fuat, "**Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi**", **Alevi Kimliği**, s. 113.

dir. Doğan, 1997 yılında Cumhurbaşkanı, Başbakan ve bir çok bakanın kutlamalara katıldığına dikkat çekerek Demirel'in: "*Göğsünüzü gere gere Aleviyim diyebilmelisiniz*" sözlerini hatırlatarak bunları, Alevîliğin devlet tarafından tanındığının göstergesi olarak kabul etmektedir[289].

c) İslâm ve Alevîlik

İslam'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sünneti, ashâb-kiramla birlikte asırlarca Müslümanlar tarafından büyük bir gayretle ve ihtimamla öğrenilmiş, ihtiva ettiği hükümler hayata geçirilip uygulanarak yaşatılmış ve temel konularda Müslümanların büyük ekseriyeti tarafından ittifak sağlanmış ve âlimler görüş birliği içersinde olmuşlardır. Dolayısıyla İslâm'ın ne olduğu ve esaslarının nelerden teşekkül ettiği son derece açık ve nettir.

Bir inanç, düşünce veya uygulamanın İslâm'a uygunluğunun tespit edilebilmesi için yukarda belirttiğimiz esaslara göre değerlendirilmesi gerekir. Belirttiğimiz şekilde İslâm belli olmasına rağmen Alevîliğin sınırlarını çizip, belirlemek mümkün olmamaktadır. Bu itibarla Alevîliğin tarifine veya insanların Alevîlikten anladıklarına ve ifadelerine göre Alevîliğin İslâm ile alakasını belirlemek söz konusu olabilir.

Daha önce bahsettiğimiz şekilde tarihî süreçte Alevîlik değişiklik arz etmiş ve farklı Alevîlik anlayışları ve uygulamaları ortaya çıkmıştır. Günümüzde de Alevî olduğunu söyleyen insanlar kendi inanç ve pratiklerini farklı şekilde ifade etmeye devam etmektedirler. Mesela bir takım Alevîler; Hıristiyan olup, kiliseye giderek ayin yapabileceklerini ifade edebilmekte ve Hıristiyanlığın yeni bir mezhebi olabileceklerini söyleyebilmektedirler.[290]Bu

289 Ruşen Çakır-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi, 15 Ağustos 2001.

290 Engin, İsmail, "**Alevîlerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevî İmajına Yönelik Bakış Açıları**", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, s. 298.

itibarla Alevîliğin İslâmî açıdan incelemesini yaparken tek bir cümle ile hüküm vermek mümkün olmayıp, farklı şekillerini değerlendirerek değişik neticelere varmak zorundayız.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde İslâm'ın temel esaslarına uyan Alevîliğin İslâm'ın içinde, uymayanların İslâm'ın dışında olduğunu söyleyebiliriz. Bir kısım noktalarda İslâm ile uyumlu ancak, bazı noktalarda uyumlu değilse ve bu hususlar İslâm'ın îman esasları ile alakalı ise imânın bölünmesi söz konusu olmadığından böyle bir anlayış İslâm'dan sapmadır.

Alevîliği, din, mezhep ve tarikat gibi belli bir tasnifin içine koymak mümkün değildir. Alevîlik bir ayrı bir din değildir, çünkü ayrı bir kitabı ve peygamberi yoktur. Alevîlik, inanç esasları veya İslâmî uygulamaları belirli bir âlim tarafından oluşturulan Mâtürîdîlik veya Hanefîlik gibi bir mezhep özelliği de taşımamaktadır. Tasavvufî açıdan değerlendirilip tarikatlardaki mürşid-mürid ilişkisi veya zikir meclislerindeki uygulamalara bakıldığında bir tarikata da benzememektedir.

Yukarıdaki esaslar doğrultusunda Alevî grupların değişkenliği dikkate alındığında ve kendi aralarında inanç ve düşünce birlikteliği veya farklılığı konusunda bir yeknesaklık gözükmemekle birlikte aşağıdaki şekilde bir gruplandırmaya gidilebilir. Bununla beraber söz konusu grupların sınırları kesin olmayıp bir açından bir gruba giren başka bir açıdan başak bir gruba da girebilmektedir.

a. Hz. Ali'nin İlah olduğuna inanan, insanı veya tabiatı ilah kabul eden, dinsiz olduğunu ifade eden Alevileri Müslüman kabul etmek mümkün değildir. Alevîliği madde dini ve materyalist yada felsefî bir inanç sistemi olarak gören, onun temelini Zerdüşt dinine dayandıran kısaca; İslam'ın temel esaslarından mahrum veya onlara aykırı bir Alevîliği İslam'ın içinde görmek mümkün değildir. Günümüzde kendilerini bu şekilde gören ve böyle olduk-

larını ifade eden bir çok Alevî aydın[291] ve bunların görüşlerini benimseyen Alevîler bulunmaktadır.

b. Kendilerinin Müslüman olduğunu söyleyen ancak gerçekte İslam'ın imân esaslarına tam olarak inanmayan ve Müslümanlardan çekindiklerinden dolayı gerçek inançlarını gizleyen, hulul ve tenâsühe inanmakla beraber tasavvufî bazı motifleri kullanan, Hz. Ali'yi ve Hz. Muhammed'i aynı derecede, bazen Hz. Aliyi daha üstün gören, namaz, oruç, zekat, hacla alakası olmayan, cem ayinlerinde içki servisi yapan, gusül yapmayan ve İslam'ın haram kıldığı kesin olan hususları mubah, gören bir Alevî kesimi de bulunmaktadır. Yukarıdaki inanç ve davranışların İslam ile uyuşması söz konusu olmadığından bu kişilerin bir çok noktada İslam dairesinin dışında kaldıkları görülmektedir.

c. Geleneksel Alevîlikteki cem ayini, semah, dede gibi kurumların gelişen ve değişen dünyada şartlarına uyum sağlayıp, bunların yeniden yorumlanmasını yaparak Aleviliği bir inanç grubundan çok bir hayat tarzı olarak gören ve daha çok yaşadığı çevreye uyum sağlamayı düşünüp, ekonomik şartlardan daha çok istifade etmeye çalışan bir kesim daha vardır. Bu anlayışta olanlar için inançtan daha önemlisi, hakim zihniyetle iyi geçinmek ve dünyevî bir takım menfaat elde etmek için Alevîliğin hakim düzenin değerleriyle uyum sağladığını göstermeye çalışmaktır.

Bu grup Alevîler, özellikle 70li yılarda Alevîliği Marksist ve Materyalist bir takım ideolojilerle beraber görmüşler ve bazı terör örgütlerinin içinde yer almışlar, bu fikirlerin değerini yitirmesinden sonra da Alevîliği demokrasi, laiklik, cumhuriyet gibi kavramlarla izah ederek düzene uyum sağlamayı hedeflemişlerdir. Bu kesim Alevîler, Alevîliğin tarîhî sürecinde bu kavramların yerinin olmadığını görmezlikten gelmekte ve İslâm'ın esaslarını referans

291 Zelyut, Rıza, **"Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler"** İlmi Toplantı, s. 308, Üzüm, İlyas, **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik**, s. 81.

olarak görmemekte veya bunun önemini kabul etmemektedirler. Bu kimseler için dünyevî menfaatler söz konusu olduğunda dînî değerler geri planda kalmaktadır.

d. Alevîliği, Kürt hareketinin bir parçası haline getirmek isteyen Kürt Alevîlerinin yanı sıra Alevîliği, Şiîlik veya Caferîlik olarak görüp İran'dan din adamı getiren Alevîler de bulunmaktadır. Nusayrî olarak bilinen insanların kendilerini Alevî olarak da gördükleri veya ifade ettikleri, bazen Alevî ve Bektâşi kelimelerinin aynı mânaya yakın kullanan ve kendilerini Alevî olarak da ifade eden Bektâşilerin de varlığı bilinmektedir. Bunların bir çokları kendilerini İslâm'ın içinde kabul etseler de İslâm'ın temel bazı esaslarından uzak kaldıkları ve Ehl-i sünnetin dışında oldukları görülmektedir.

e. Sünnilerle yakın ilişkileri sayesinde, özellikle kırsal kesimlerde kendi hallerine ve içlerine kapalı yaşayan Alevîlerin şehirlere göç edip, Sünnîlerin arasında yaşamak mecburiyetinde kalmaları veya Alevîliği sorgulayıp tatmin olmamalarının neticesinde Sünnîlerle aynı inançlara sahip olan, namaz kılıp oruç tutan dolayısıyla İslâm'ın içinde kalan ve kendilerinin Alevî olduğunu söyleyen insanlar da bulunmaktadır.

BEKTÂŞÎLİK

Osmanlı târihinde kendisinden sıkça bahsedilen Bektâşîliğin, özellikle devletin sınır bölgelerinde yerleşen veya göçebe olarak yaşayan Türkmenler arasında yaygın olduğu, Hıristiyan halkın İslâm'ı kabul etmelerinde ve Balkanların İslamlaştırılmasında büyük rolünün bulunduğu kesindir. Ancak Bektâşilerin bu müspet yönlerinin yanında; daha sonraları başıboş hareket eden ve Sünnî Müslümanlardan farklı bir çok inanca sahip insanlar haline geldikleri görülmüştür.[292]

a) Hacı Bektâş-ı Veli

Ehl-i sünnet akîdesine son derece bağlı, şer'î ilimlerdeki üstün bilgisi ile bilinen Ahmed Yesevî geleneğinin derin izlerini taşıyan Hacı Bektâş-ı Veli'nin (669/1217?) hayatında kendi ismini taşıyan "Bektâşîlik" diye bir tarikat kurduğuna dair bir bilgi bilinmemektedir.

Hacı Bektaş'a nispet edilen "*Velâyetnâme (Vilâyetnâme)*"nin ondan çok sonra yazıldığı dikkate alındığında[293], onun düşüncelerini tam ve doğru bir şekilde yansıttığını söylemek zordur. Hayatı ve menkıbeleri hakkında çok değişik rivâyetler bulan

292 Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 171.

293 Velâyetnâme için bkz: Ocak, A. Yaşar, "Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi", DİA., XIV, 471-2.

Hacı Bektaş'ın tarikat kuracak kadar yeterli donanım ve kabiliyete sahip olmadığı söylenmiştir.[294] Hacı Bektaş'ın yaşadığı dönemde fazla bir şöhretinin bulunmadığı, mesela bir Mevlevîliğe nispetle Bektâşîliğin ilk zamanlarda halk arasında fazla rağbet görmediği bilinmektedir. Hacı Bektaş'ın şöhreti hayatından çok sonra, bir kısım dervişlerin kendilerini ona nispet etmesinden sonra artmıştır.[295]

Eflâkî, *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de Hacı Bektaş'ın şeriata uymayan hallerinin bulunduğunu ve onun Mevlâna Celâleddîn Rûmî'nin şöhretini duyduktan sonra bazı adamlarını Mevlâna hakkında bilgi almak için gönderdiğini ve daha sonra da Mevlâna'nın üstünlüğünü kabul ettiğini belirtmektedir.[296] Hacı Bektaş'ın kerâmet sahibi, duâları makbul bir veli olduğunu zikreden Taşköprizâde ise, ona bir takım yalan ve yanlışların nispet edildiğini ancak Hacı Bektaş'ın bunlardan uzak olduğunu yazmaktadır.[297] Eflakî'nin Hacı Bektaş hakkındaki "*şeriata uymadığı ve namaz kılmadığı ancak keramet sahibi olduğuna dair aktardığı hikâyenin*"[298] doğruluğu şüphelidir. İslâmî esaslar doğrultusunda konuya bakıldığında İslâm'a uymayan hareketler sergileyen bir kimsenin kerâmet göstermesi söz konusu değildir.

Hacı Bektaş'a nispetinde bazı şüpheler bulunduğu söylense de *Makalât*'daki ifâdelere bakıldığında[299], Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Ehl-i sünnet ve'l-cemaât inancına bağlı, Müslümanları Kur'an ve

---

294 Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, s. 111, Ocak, A. Yaşar, " Hacı Bektaş-ı Velî", DİA., XIV, 455-8.

295 Bektaşîlik için bkz. Köprülü, **a.g.e**, s. 110-2, Ocak, A. Yaşar, "Bektaşîlik", DİA., V, 373-9.

296 Eflâkî, Ahmed, **Menâkıbü'l-Ârifîn**, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1995, I, 597-600.

297 Taşköprizâde, **eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye**, nşr. Ahmed Suphi Furat İstanbul, 1985, s, 20.

298 Eflâkî, Ahmed**, Menâkıbü'l-Ârifîn**,II, 59-60.

299 Hacı Bektâş-ı Veli, **Makalât**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007, s. 44, vd.

Sünnet'te ifâdesini bulan esaslara uymaya çağıran ve iyi bir yol gösterici olduğu görülür.[300]

Hacı Bektâş-ı Veli, Besmelenin tefsiri ile alakalı esrine başlarken; "Âhiret ve din yolunu başarmak için gerekli gördüğüm şeriat hükümlerinin sırlarından bir parça anlattım."[301] diyerek İslam'ın esaslarına bağlılığa dikkat çekmektedir. Hacı Bektaş, hayatta iken İslam'a uymayı kendisine hedef olarak seçmiş ve eserlerinde âyet ve hadisleri çok sık yer vererek insanları bunlara bağlı kalmaya davet etmiştir. Bu itibarla Hacı Bektâş-ı Veli Osmanlıdan önce Türklerin hakim olduğu topraklardaki insanların İslamlaşmasında etkili olmuştur.

Hacı Bektaş'ın Osmanlı Sultanları ile ilişkileri konusundaki rivâyetler pek sıhhatli bulunmamakla[302] birlikte Osmanlı târihinde Bektâşîliğin bir çok izlerini görmek mümkündür. Aktarılan bir çok hikâyenin Hacı Bektaş ile alaka kurularak anlatılması, Yeniçeri Ocağının kuruluşundan itibaren Hacı Bektaş'ı kendisine manevî önder kabul etmesi, kendilerini ona nispet ederek Bektâşi menkıbelerine aralarında çokça yer vermeleri gibi faktörlere bakıldığında Bektâşîliğin siyâsî sahada Alevîliğe nispetle daha ön planda yer aldığı görülür.

b) Anadolu'nun İslamlaşmasında Tarikatların Tesiri

Bilindiği gibi Orta Asya'dan gelen mutasavvıflar ve dervişler Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında önemli bir vazife görmüşlerdir. Osmanlı Devletinin kurulmasından önce muhtelif bölgelerden Selçuklu Devleti'nin sınır boylarına özellikle de Batı Anadolu'ya göç eden şeyh ve dervişler; uç bölgelere yerleşerek

---

300 Altıntaş, Hayrani, "**Hacı Bektâş-ı Veli Düşüncesinin Felsefî ve Tasavvûfî Boyutları,**" Diyânet Aylık Dergi, sy. 44, s. 14.

301 Hacı Bektâş-ı Veli, **Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Besmele Tefsiri, Ankara, 20007, s. 41.

302 Köprülü, Fuad, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 170.

halkın yerleşik hayata uyum sağlamasında ve onların İslâmî hayata alıştırılmasında büyük gayretleri olmuştur.

Halk kesiminin yanında idârecilerle de iyi ilişkiler kuran mutasavvıfların; ilmiye mensuplarıyla ve medrese çevreleriyle olan münasebetleri sayesinde Kur'an ve Sünnet'e bağlı, yani Sünnî bir tasavvuf anlayışının Osmanlı'da gelişmesinde ve devamında önemli katkısı olmuştur.

Osmanlının kuruluşundan itibaren tasavvuf ve tarikatlar ile çok sıkı ilişki içersinde bulunduğunu daha önce belirtmiştik *Abdal, baba* veya *dede* diye de vasıflanan ve halkın yanında büyük itibarı olan şeyhlerin veya velilerin, dergah ve tekkelerin nüfûzu hem devlet ricali tarafından, hem de halk tarafından kabul edilmekte idi. Daha sonraları kendilerini Bektâşî olarak niteleyen bir çok derviş, fetih hareketlerinde önemli rol oynamıştır.[303]

Osman Gâzî'nin aynı zamanda kayınpederi olan ve Osmanlı Devletinin mânevî mimarı olarak görülen Şeyh Edebâlî ve müridlerine devlet tarafından arazi tahsis edilmesi, tekke ve zâviye yapılması bu devirde şeyh ve dervişlerin ülkede son derece faâl bulunduklarını göstermektedir. Orhan Gâzî'nin Bursa'nın fethine katılan Abdal Mûsâ ve Geyikli Baba gibi sûfîlere, faâliyetlerini sürdürmesi için zâviye yaptırıp vakıflar tahsis etmesi, daha sonraları Osmanlıda bir gelenek haline gelmiş ve Osmanlı Sultanları mutasavvıflara karşı devamlı hürmet duymuş ve onları desteklemiştir.[304]

Osmanlı Devletinin kuruluşuyla birlikte dervişler yerleşik hayata geçerek tekke ve zâviyelerde faâliyetlerine devam ederken, devamlı medrese çevreleriyle iyi ilişkiler içersinde bulunmaları hem onların Sünnî çizgide kalmalarını hem de şer'î ilimlerde

303 Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 145; Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, .349; Öngören, Reşat, "**Osmanlı'nın Kuruluş Yıllarında Anadolu'nun Tasavvufî Durumu**," Diyanet Aylık Dergi, sy. 98, s. 10.

304 Öngören, "**Osmanlı'da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları**", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. III, s. 11.

söz sahibi âlimlerin tarikatlara nisbetini arttırmıştır. Bu da Şîî ve Bâtınî görüşlerin tasavvuf adı altında Müslümanlar arasında yayılmasına önemli ölçüde mâni olmuştur.

Selçuklu Devleti'nin sonlarında ve Osmanlı Devletini kuruluş yıllarında Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslâmlaşmasında önemli emeği olan Horasan Erenleri diye de bilinen, "*Yesevî geleneğine mensup şeyh ve dervişlerin hepsinin daha sonraları Sünnî inanç esaslarına ters ve aykırı bir inanç olan "heterodoks" anlayışı benimsedikleri söylemek, söz konusu şeylerin hepsinin Babâî düşünceler taşıdığı izlenimini vermek veya Yesevî tarikatının kuruluşunda bile heterodoks özellikler*" taşıdığını söylemek[305] ilmî gerçeklerle örtüşmez.[306]

Kur'an ve Sünnet esasına bağlı Ehl-i sünnet çerçevesinde ilimlerin yoğun olarak öğretildiği ve şer'î ilimlerde söz sahibi âlimleriyle meşhur olan Buhara ve Merv bölgesinde böyle bir hareketin doğması ve gelişmesi mümkün gözükmemektedir. Ayrıca, Ahmed Yesevî'nin mürşidi; Yûsuf Hemedânî'nin aynı zamanda büyük bir fakîh ve muhaddis olduğu da dikkatten kaçmamalı.

Osmanlının kuruluşunda, ilmiyeye mensup insanlarla sıkı ilişkileri bulunan ve şer'î ilimlere vâkıf âlimlerin de aralarında bulunduğu şeyh veya dervişlerin heterodoks mahiyette bulunmaları veya sonradan öyle bir hale gelmeleri oldukça zordur. Kur'an ve Sünnet esasına dayalı İslâmî ilimlerin öğretildiği bir çevrede Ehl-i sünnet inancına ters düşünce ve inançların gelişmesi ve taraftar bulması söz konusu olmazdı.

c) Bektâşîliğin Farklı İnançları İçine Alması

Tarikat ehli insanların genel manada samimi bir şekilde İslam'ın değerlerine sahip çıkıp onları yaşatmaya çalıştıkları gö-

---

305 Köprülü, Fuad, **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, s. 166; Ocak, A. Yaşar, **Babaîler İsyanı**, s. 76, 200.

306 Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, s. 372.

rülür. Ayrıca bu kesim Müslümanların İslam'ın yayılması konusunda gösterdikleri başarı takdire değerdir. Bununla beraber, yerleşik hayattan uzak olan ve medrese ile yakın ilişki kuramayan bazı kesimlerde ise tasavvuf rengine boyanmış ancak, İslâm'a uymayan bir takım düşünce ve eylemlerin ortaya çıktığı ve geliştiği de görülmüştür. Söz konusu dervişlerin Anadolu'da meydana getirdikleri manevî atmosferde, daha sonraları bir kısım değişikliler olmuş özellikle şehir merkezlerinden uzak göçebe hayatı yaşayan bazı insanlar, İslâm'ın temel esaslarını öğrenmekten mahrum kaldıklarından dolayı zamanla İslâm'a uymayan Şîî, Hurûfî ve Bâtınî fikirler tesiri altında kalmışlardır.[307]

Daha çok Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan Türkmenler ve göçebe aşîretler arasında revaç bulan inançlardan etkilenen insanların, Hacı Bektaş Veli'den çok sonra onu sahiplendiklerini ve kendilerine *pîr* seçtiklerini söylemek mümkündür. Bu gelenekte yetişen Balım Sultan'ın Bektâşîliği belirli esaslara oturtması, tören ve âyinlerini sistemleştirmesi bu fikri kuvvetlendirmektedir.

İlk zamandan itibaren daha çok kırsal alanda yaşayan insanlar arasında gelişen Bektâşî düşüncesinin Sünnîlikten, dolayısıyla medreselerde eğitim ve öğretimi yapılan İslâm'dan uzak çevrelerde yayılması ve farklı inanç sahiplerini bünyesine alabilmek için bunlara karşı son derece serbest hareket etmesi, Bektâşîliğin İslâmî değerlerden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Şîîler, Bâtınîler ve Hıristiyanlar arasında yaygın bir takım kanâatleri ve yaşadıkları coğrafyada İslâm öncesinde bulunan inanış ve kültürleri zaman zaman her türlü tevile tabi tutarak içine alması sonucu gelişen "toplayıcı" özelliği; Bektâşilikte sınırları belirlenmiş bir düşünce sisteminin oluşmasına mâni olmuştur.[308]

---

307 Uludağ, Süleyman, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** (İlmî Toplantı) s.155.

308 Köprülü, Fuad, "**Bektaş**", İA. II, 462.

Bektâşîlik, farklı inançları bünyesine alırken bunlara İslâmî görüntü vermeye çalışmıştır. Hak-Muhammed-Ali ve on iki imam mefhumu, İmâmiyye Şîa'sının tesirlerini gösterirken; gulât-ı Şîa'nın ulûhiyyet, hulûl ve tenâsuh gibi inançları da zamanla Bektâşîlikte yer almıştır. Bu özelliklerine bakıldığında Bektâşîliğin, İslâm'ın temel kaynaklarından mahrum ve Sünnî îtikat ve ibâdet anlayışından uzak olduğu görülmektedir.

Bektâşîlerin şeriata karşı umursamaz hareketleri Türk edebiyatında biraz da alaycı bir tavırla anlatılan Bektâşî fıkralarında kendini açıkça gösterir. Bektâşîler bazen, İslâm'ın inanç ve ibâdetlerini bu alaycı veya umursamaz tavırlarıyla tevil ederek hafife almaya veya hiç kabul etmemeye çalışmışlardır. Bektâşilikte İslâm'da farz olan ibâdetleri tam mânasıyla yapmanın yerine, İslâm öncesi Türklere tesir eden Şamanizm ve Budizm'e ait inanışların, eski Türk âdet ve geleneklerinin esas alındığı bazı ayin şekilleri (âyin-i cem gibi) geliştirilmiştir.[309]

d) Bektâşîliğin Yasaklanması

Selçukluların son dönemlerinde devletin düzenini ve halkın huzurunu tehdit eden "*Babaî isyanları*"nı gerçekleştiren ve Baba İlyas'a nisbetle Babâîler olarak bilinen kimselerin geleneğini sürdüren insanların bir kısmının kendilerini daha sonraları Hacı Bektâş-ı Velî'ye nispet etmeleri Bektâşî imajının bozulmasında etkili olmuştur.[310]

Bektâşî geleneğine mensup bazı kişilerin meşru olmayan düşünce ve yaşantıları; daha sonraki devirlerde Osmanlının devlet adamlarını tedirgin etmiştir. Bundan dolayı Osmanlı Devleti, Bektâşîliğe karşı sıkı tedbirler almış ve Bektâşîliği devletin kontrolü altında tutmaya çalışmıştır.

309 Ocak, A. Yaşar, "**Bektaşîlik**", DİA, V, 375-6; Özcan Nuri, "**Bektaşî Mûsikisi**", DİA. V, 37-2.

310 Ocak, A. Yaşar, "**Bektaşîlik**", DİA, V, 374-5.

Safevîlerin Şîî propagandaları artınca Osmanlı hükümdarları Bektâşîlere karşı aldıkları tedbirleri daha da sıkılaştırmışlardır. II. Bâyezid, Bektâşîliği kontrol altında tutmayı ve zararlı fikirlerden engelleme yoluna giderken, Yavuz Selim devrinde devlet, Bektaşîliğe karşı tavrını daha da sertleştirmiştir. Bektâşiler, Osmanlı Devletinde siyâsetle içice olmuşlar, zaman zaman devlete karşı yapılan ayaklanmalarda rol oynamışlar ve bu sebeple cezalandırılmışlardır.

On altıncı asırdan itibaren Bektâşîlik tamâmen İslâm dışı Şîî ve Hurûfî bir şekle bürünmüştür. Dînî bir hareket olmaktan daha çok; siyâsî faâliyetler içersinde bulunan, devlete başkaldıran, dağları kendine mesken edinen, insanlardan haraç toplayan Bektâşîler[311] ülkede terör havası estirmişlerdir.

1827'de II. Mahmud, Bektâşî tekkelerinin yıktırılmasını emir etmiş, bu geleneğin derin izlerini taşıyan Yeniçeri ocağını kaldırmıştır.

Bektâşîler çok farklı kesimlerin inançlarını bünyelerinde barındırabildiklerinden siyâsi arenada daha sonra da kendilerine yer bulabilmişlerdir. Jön Türklerle iyi ilişkiler içersinde olan Bektâşîler, batılı düşünceleri daha çabuk sahiplenmişler ve bazen mason localarıyla da işbirliğine girerek[312] varlıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır.

e) Alevî-Bektâşî İlişkisi

Alevî olabilmek için Alevî olarak doğmak, yani Alevî bir soydan gelerek, bir ocağa ve bu ocağın *dede*sine bağlılık şart görülmüştür. Bektâşîlikte ise isteyen herkes Bektâşîliğe kabul edil-

---

311 Fığlalı, **Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik**, s. 207.

312 Ocak Ahmet Yaşar, "**Bektaşîlik**", DİA, V, 378; Karin Vorhoff, "**Türkiye'de Alevilik ve Bektâşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar**," **Alevi Kimliği**, s. 35.

mekte ve istenilen özellikleri kazandıktan sonra Bektâşî önderi mânâsında “baba” da olabilmektedir.[313]

Bir kısım Alevî veya Kızılbaşlar kendilerini Hacı Bektaş’a dayandırsalar da, tarihe bakıldığında Bektâşîliğin Alevîliğe nispetle devletle daha içice olduğu, Bektâşî geleneğine bağlı kişilerin daha eğitimli ve kültürlü olmaları sebebiyle devlet kademelerinde değişik makamlara geldikleri görülmektedir.

Her iki grup da değişik inançları ve merâsimleri toplayıcı bir özelliğe sahip olmakla birlikte Kızılbaş-Alevîlerde daha çok efsanelerin, yerel folklorla karışmasından meydana gelen özellikler ağır basmaktadır.[314] Bektâşilikte ise Alevîliğe nispetle bazı tasavvufî motiflerin daha çok kullanıldığı görülmektedir.

Alevî ve Bektâşîlerin inançlarında ve yaşantılarında kendilerini aynı kaynağa dayandırmaları sebebiyle bir takım benzerlikler görülmekle[315] birlikte farklı iki toplumdan bahsetmek daha doğru olur. Bazı Alevîler ise Alevîliğin Bektâşîlikten tamamen ayrı olduğunu; Alevîliğin, İmâmiyye Şîası, Bektâşîliğin ise Alevîliği asimile etmek için Osmanlılar tarafından kurdurulan bir tarikat olduğunu söylerler.[316]

Alevîlik, İslâmî bazı değerler yanında, eski Türk geleneklerine hayatlarında daha fazla yer ayırmaya devam eden insanların yaşadığı köylerde ve göçebe hayatına devam eden aşiretler arasında daha çok taraftar edinmiştir. Söz konusu insanlar devletin otoritesinden ve şehir hayatından uzak içine kapalı bir hayat sürdürmüşlerdir.

313 Üzüm, **Günümüz Aleviliği** , s. 4; Irene Melikoff, “**Bektâşîlik/Kızılbaşlık Tarihsel Bölünme ve Sonuçları**”, **Alevî Kimliği**, s. 10.

314 Irene Melikoff, “**Bektâşîlik/Kızılbaşlık Tarihsel Bölünme ve Sonuçları**”, **Alevî Kimliği**, s. 9.

315 Eröz, a.g.e, s. 7.

316 Üzüm, **Günümüz Aleviliği**, s. 174-5.

Bektâşîlikte ise İslâmî bazı unsurlar ve eski Türk âdetlerinin geçerli olduğu görülmekte ise de Bektâşîlerin genel mânâda merkezde ve şehirlerde yaşayan kişiler olarak bürokrat, aydın ve asker arasında yer aldığı görülmüştür.

Bektâşîlerin Anadolu Türklerinden ve Balkanlarda yaşayan insanlardan daha çok etkilendiği veya bu bölgelerde yaşayan insanlar arasında daha çok taraftar topladığı görülmektedir.[317] Alevîlik ise Türklerin dışında, İranlılar, Araplar, Kürtler ve diğer etnik gruplardan etkilenmiş ve bu ırklardaki insanlar arasında daha çok yayılmıştır.[318] Günümüzde Türk, Kürt, Arap ve Zaza gibi etnik kökenli Alevîler bulunmaktadır.

Alevîler, inançlarını ve bazı âyinlerini gizlemeye çalışırlarken; Bektâşî geleneğine mensup insanların, İslâm'a aykırı inanç ve yaşantılarını alaycı ve umursamaz bir yaklaşımla tevil etmeye çalıştıkları ve bu doğrultuda İslâm dışı bir çok inanç ve yaşam şeklini benimsedikleri ve hoş karşıladıkları söylenebilir.

---

317 Akyol, Taha, **Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet,** İstanbul, 1999, s. 17.

318 Irene Melikoff, a.g.m., s. 11; Erik Cornell, "**Bosna Bektâşîliği Üzerine**", **Alevî Kimliği**, s. 14-5.

VEHHÂBÎLİK

Sahâbe ve tâbiîn devrindeki âlimler tarafından itikâd esaslarının tespitinden sonra teşekkül ettirilen Ehl-i sünnet kelâm, asırlar boyunca Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve âlimler, bu kelâmın sonraki nesillere aktarılması hususunda büyük gayret içersinde olmuşlardır. Ancak kendilerini Ehl-i sünnet olarak ifade etmekle beraber bu geleneksel kabulün dışını çıkan ve Sünnî ulemânın geliştirdiği sistemi tenkit eden veya kabul etmeyen insanlar tarih içersinde nadir de olsa buluna gelmiştir.

Arabistan'ın Necid bölgesinde yaklaşık olarak bundan iki asır önce **Muhammed b. Abdülvehhâb**'ın (1206/1792) liderliğinde gelişen Vehhâbî hareketi, Ehl-i sünnet âlimlerin ortaya koyduğu itikâdî esasları geçerli kabul etmeyerek, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelamını tenkit etmiş, özellikle müteşâbih lafızların anlaşılması konusunda teşbih ve tecsime düşmekten veya dînî konularda ifrat ve tefrite girmekten kendisini alı koyamamıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, Ahmed b. Hanbel'in yolundan gittiğini söylese de onun görüşlerinden bir çok noktada ayrılmıştır. Zira İbn b. Hanbel, âdil veya zâlim olsun halifeye itâati zorunlu görmüş ve sultana karşı isyan etmeyi doğru bulmamıştır. İbn Hanbel, ehl-i kıble'den olan bir kimsenin âhiretteki durumu hakkında ümit ve korku sahibi olmayı doğru bulmuş ve

"cennetlik" veya "cehennemlik" diye bir hüküm vermeyi yanlış görmüştür. Ahmed b. Hanbel, devamlı günah işleyen ve tevbe etmeden ölen bir Müslümanı Allah'ın af edebileceği gibi azap da edebileceğini belirtmiş, Ehl-i kıbleden bir muvahhidin büyük veya küçük günah işlemiş bile olsa cenaze namazının kılınıp dua edilmesini istemiş ve azabın sadece kafirlere mahsus olduğu ifade etmişti.[319] İbn Abdülvehhâb ve onun yolundan giden Vehhâbîler ise basit bir günahtan dolayı Müslümanı şirk ve küfre nispet edip, öldürülmesini câiz görmüşler, bu istikamette Müslümanlarla şiddetli bir mücadeleye girişerek halifeye isyan etmiş ve sadece Vehhâbî imamların arkasında namaz kılmayı kabul etmişlerdir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, Hanbelî mezhebinin esaslarını daha katı yorumlamanın yanında **Takıyyüddin İbn Teymiye** (728/1328) ve **İbn Kayyim el-Cevziyye**'nin (751/1350) görüşlerinden de ilham almış, ancak onlardan farklı olarak düşüncelerini Müslümanlara şiddet yolu ile kabul ettirmeye çalışarak, İslam dünyasının birlik ve huzuruna büyük zarar vermiştir.

İbn Teymiye'nin görüşlerini asırlar sonra tekrar kabullenen ve yayılması için gayret eden **Muhammed b. Abdülvehhâb**'ın fikirlerini kabul eden Suûd aşiretinin, Osmanlıya isyan sürecinde suçsuz Müslümanları öldürüp, mallarını yağmalamasından dolayı Vehhâbîlik, şiddet ve taassup kelimeleriyle birlikte ifade edilir olmuştur. Bu dönemde söz konusu hareket Müslümanlar arasında Vehhâbîlik adıyla meşhur olduğu halde, kendilerini daha çok Hanbelî olarak ifade eden Vehhâbîler, daha sonraları "Selefi" olarak da tanınmıştır.

Selefilerden bazıları "*modernist Müslümanlar*" olarak da bilinmektedir. Mısır'da Fransız Doğu Locasına bağlı Masonluk

319 el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen, **Şerhu-usûli-İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, s. 94-6

teşkilatına büyük hizmetleri olan[320] **Cemâlettin Efgânî** (1838-1897) batılılarla o kadar iyi ilişkiler içersine girdi ki, Mısır'dan sürüldükten sonra bir müddet Doğu'yu dolaşıp Paris'e geldiğinde "Mehdi'nin Vaftizci Yahya"sı diye karşılandı ve akıl hocası olarak sunuldu.[321] Afgânî, bu özelliklerinden dolayı batılılar tarafından meşhur ediliyor ve bazen gizli bazen de açıkça yürüttüğü faaliyetlerle modernist düşüncelerin İslam dünyasında yayılmasına çalışıyordu.[322]

Cemâlettin Afgânî'yi takip eden **Muhammed Abduh** (1849-1905) ile onun talebesi **Reşid Rıza'**dan (1865-1935) etkilenen selefiyye veya modernist Müslümanlar, ileriye sürdükleri görüşlerinden dolayı, Ehl-i sünnete mensup âlimler tarafından şiddetle tenkit edilmişlerdir.[323] Modern Selefîler, asırlardır kadim ulemânın ortaya koyduğu esaslara ters yeni fikirler ileri sürmüşler ve geçmişten günümüze kadar intikal eden ilmî mîrası geri plana atarak, bazı Müslümanların inançlarında ve amellerinde şüpheye düşmesine sebep olmuşlardır.

Selefçilerden bir kısmı "*İslam'ın ilk dönemindeki sâdeliğe döneceğiz*" iddiası ile İslam kültür mîrasını reddetmiş, bir kısmı ise "*Müslümanların geri kalmışlığına çare bulacağız*" diyerek İslâmî değerlere uymayan, daha çok batı ikliminde yeşerip büyüyen bitkilerin İslam coğrafyasında yetiştirilmesini tavsiye ederek, Müslümanların maddî ve manevî imkanlarının heba olmasına sebebiyet vermişlerdir.

---

320 M. Muhammed Hüseyin, **el- İslam ve'l-hadâratü'l-garbiyye**, trc, Sezai Özel, **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, İstanbul 1986, s. 72.

321 Koloğlu, Orhan, **Abdülhamit Gerçeği**, İstanbul 2007, s. 184

322 Smith, Wilfred Cantwell, **Islam in Modern History**, New York 1957, s. 55; Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, İstanbul 1972, s.14 vd.; Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, İstanbul, 1999; s. 16-18; Kara, İsmail **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul 1987, s. XV.

323 Mustafa Sabri Efendi, **Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem**, Beyrut 1992, I, 25 vd.

a) Vehhâbîliğin Tarihî Seyri

Vehhâbîlik, Arabistan'ın Necid bölgesinde Riyad yakınlarında bulunan Uyeyne köyünde dünyaya gelen Muhammed İbn Abdülvehhâb tarafından kurulmuştur. Vehhâbîler; kendilerinden asırlar önce yaşamış İbn Teymiye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin fikirlerini temel almışlardır. İbn Teymiye gibi kendilerini Ahmed b. Hanbel'in mezhebini devam ettiren Sünnîler olarak göstermeye çalışmışlarsa da Vehhâbîler, yukarda belirttiğimiz şekilde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden bir çok noktada ayrılmışlardır. Ayrıca onlar, İbn-i Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini taassupla benimsemişler ve prensiplerini zorla kabul ettirmek için insanlara aşırı derecede şiddet uygulamışlardır. Vehhâbîler, asırlardır İslam ulemâsının ortaya koyduğu esasları ve Müslümanların İslam anlayışını reddetmişler ve İslam tarihinde benzerine az rastlanan bir şekilde diğer Müslümanlara katı davranmışlardır. Bu itibarla Vehhâbîlik, İslam tarihinde ayrı bir mezhep olarak değerlendirilmiştir.[324]

Vehhâbîliğin ortaya çıktığı Necid, Medine'nin güney batısından Bahreyn'e kadar uzanan ve İslam'dan önce farklı inançların yaygın olduğu, bedevî insanların yaşadığı bir bölge idi. Necid sosyal ve coğrafi şartları sebebiyle İslam Tarihi içersinde önemli bir yere sahip olamamış, İslam devletlerinin güçlü dönemlerinde bile sanki bedevi kabilelere terkedilmiş bir hal görüntüsü vermiştir. Necid çöllerinin zor şartları ve bedevi taassubu sosyal hayatı etkilediği gibi insanların sertlik yanlısı, hoşgörüden uzak bir psikolojiye sahip olmalarına da tesir etmiştir. Bu durum insanların inanç ve uygulamalarında da kendisini gösterdiğinden İslam Tarihinde sertlik yanlısı olan ve Müslümanlara acımasız muameleler yapan Haricîler, Necid bölgesinden büyük destek almıştı. Necid, Hz. Mu-

---

324 İzmirli, **Yeni İlm-i Kelam**, I, 164; Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, s. 106; Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, I, 221,

hammed (s.a.v.) devrinde İslam'ı kabul etmiş olsa da buradaki insanların çoğu Müseyleme başta olmak üzere Secah, Tüleyha gibi sahte peygamberlere uymaktan geri kalmamışlardır.

Necid, Hz. Ebû Bekir ve daha sonraki dönemlerde birçok Hâricî ve Şiî çatışmalara sahne olmuş ve Ehl-i sünnet dışı bir çok görüşün çıktığı veya çabuk yayıldığı bir mahal olarak tanınmıştır. Böyle bir coğrafyada kendilerini gösteren Vehhâbîler, gerek görüşleri gerekse de gelişme ve yayılma döneminde uyguladıkları şiddet ve aşırılıklarından dolayı tarihte Haricîlere benzetilmiş, özellikle Osmanlı belgelerinde ve kaynaklarında kendilerinden "Hâricî" olarak bahsedilmiştir.[325]

1- Muhammed b. Abdülvehhâb

1700'lü yılların başında dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb Arapların Temim kabilesinden olup, babası Abdülvehhâb b. Süleyman'dır. İlk tahsilini Uyeyne kadısı olan babasında yapan İbn Abdülvehhâb, daha sonra Mekke ve Medine'ye gitmiş, Medine'de kaldığı senelerde İbn Teymiye'nin kitapları vasıtasıyla onun fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. Dört sene Basra'da kalan İbn Abdülvehhâb, burada âlimlerle çeşitli toplantılar ve tartışmalar yapmış, özellikle tevhid konusundaki yaptığı çıkışlarla, toplumda rahatsızlığa sebep olmuştur.[326]

İbn Abdülvehhâb, insanların dinlerini doğrudan Kitap ve Sünnet'ten öğrenmeleri gerektiğini söyleyerek, Asr-ı saâdetten beri ulemânın bu konudaki gayretlerini, ilmî ve kültürel mîrası reddetmiştir. O, kendinden önceki Müslümanları dalâletle itham edip, onları yeniden İslâm'a çağırmış ve ileriye sürdüğü iddiala-

325 Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, İstanbul 1994, IV, 1860, 1868; Eyüb Sabri Paşa, **Târih-i Vehhâbiyân**, İstanbul 1296; Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhâbîlik**" İstanbul 1986, XIII, 262-3; Öz, Mustafa, "**Muhammed b. Abdülvehhâb**", DİA., XXX, 493.

326 Mıchael Cook, "**Muhammed b. Abdülvehhâb**, DİA.", XXX, 491.

rından ve sergilediği sert tavırlarından dolayı insanların büyük tepkisini çekmiştir.

Muhammed b. Abdülvehhâb, 1139/1726 yılında Riyad yakınlarındaki Hureymilâ denilen beldeye göçtü ve yaklaşık olarak 14 yıl orada kalıp, görüşlerinin temelini oluşturan *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserini yazdı. Dolaştığı ve yaşadığı bölgelerde insanlarla iyi geçinemeyen Muhammed b. Abdülvehhâb, Hureymilâ halkının kendisine bir kötülük yapmasından korktuğu için 1153/1740 yılında babasının ölümünden sonra Uyeyne'ye geri döndü.[327]

Asr-ı saâdette yalancı peygamber Müseyleme ile gündeme gelen ve o yalancı peygamberin etrafında toplanan, hayatlarını daha çok yağmacılıkla devam ettiren Necid ve Yemâme halkı, İslâm şuûru tam yerleşmemiş insanlardı. Çöldeki bedevî Araplar, cehalet ve medeniyetten uzak yaşadıklarından dolayı, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini reddedecek yeterli İslâmî bilgiye de sahip değillerdi.

Necid çöllerinin bedevîleri, kendilerinin ve hayvanlarının ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde mevsimlere göre yer değiştiren ve fırsat bulduğu zaman başka kabilelerin sürülerini ve yerleşik hayattaki insanların ekili arazi ve bahçelerini yağmalardı. Bu aşiretler, insanların mallarını almak için onları öldürmekten hiç çekinmezdi. Bu insanlar inançlarına taassupla sahip çıkmakta ve İslam öncesinde olduğu gibi güneş ay ve yıldızları mukaddes sayan iptidaî inançları devam ettirmekte olduklarından Vehhâbîlik bunlar arasında kolay yayılma imkanı buldu.[328]

Muhammed b. Abdülvehhâb, altı yüz senedir insanların dalâlette olduğunu, ehl-i İslam denilen insanların müşrik, öldü-

---

327 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.** s. 32; Ecer, Ahmet Vehbi, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, Ankara 2001, s. 52 , Mıchael Cook, "**Muhammed b. Abdülvehhâb**," DİA., XXX,491.

328 Kurşun, Zekeriya, **Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti**, Ankara 1998. s. 13.

rülmelerinin câiz, mallarının helal olduğunu söylediğinden, bu bedevîler için bulunmaz bir fırsat oldu. Bu itibarla Vehhâbîliğin çıktığı ve ilk yayıldığı bölgelerin ve sosyo-ekonomik şartların, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın etrafına toplanan insanlarda etkili olduğu görülür. Vehhâbîlik'te İbn Teymiye'nin fikirleri temel alınmakla birlikte bazı dînî konulara farklı yorumlarlar da getirilmiştir, ancak bütün bunlarla beraber Vehhâbîliğin yerleşik hayata ve kurulu düzene bir başkaldırı ve isyan hareketi olduğunu söylemek daha doğru olur.

Muhammed b. Abdülvehhâb, gücünü arttırmak için Riyad yakınlarında Der'iyye'de bulunan Suûd ailesini, (kendi fikirlerine tâbi olduğu takdirde kısa zamanda bütün Necid'e hakim olabileceğini söyleyerek) ikna etti ve Muhammed b. Suûd ile akraba olup (1158/1745) yılında ilerde Suûd Devletinin temelini oluşturacak bir ittifak yaptı. Muhammed b. Suûd (1179/1766) öldükten sonra yerine oğlu Abdülaziz (1218/1803) geçti. Abdülaziz ise Vehhâbîliği kılıçla yayacak kadar prensiplerine bağlı ve Osmanlı Devletine karşı daha isyankar bir tavır içindeydi.

Muhammed b. Abdülvehhâb, 1206/ 1792 yılında öldüğünde onun fikirlerini kendi siyasî emelleri için sahiplenen Suûd aşireti ve onun etrafında toplanan bir çok kabileleri bulunmaktaydı. İbn Abdülvehhâb, fikirlerini yayarken el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Munkeri (iyiliği emir kötülüğü yasaklama) esasının arkasına sığınarak fikirlerini zorla uygulamaya koydu.

Kabir ve Türbelerin yapılmasının bidat, ziyaret edilmesinin de şirk olduğunu söyleyen İbn Abdülvehhâb, Uyeyne yakınlarında Cebîle denilen köyde bulunan **Zeyd b. el-Hattab**'ın (12/634) (r.a) kabri başta olmak üzere şehîd sahâbîlerin türbe ve kabirlerini yıktırdı. Bu kabirler Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti zamanında yalancı peygamber Müseyleme üzerine gönderilen **Halid b. Velid** komutasında oluşturulan ve içinde bir çok sahâbenin bulunduğu İslam

ordusunun şehitlerine aitti. Bu ordu Müseyleme'ye gâlip gelmiş ancak, Müslümanlardan vefât edenler de olmuştu.

Halid b. Velid ve hayatta kalan diğer ashâb şehidleri buraya defn etmişlerdi. Bu kabirleri orada ashâb-ı kiram yaptırmış ve yerin sert olması sebebiyle fazla kazılamadığından kabirler sahâbenin ictihadıyla yükseltilmişti.

Cevdet Paşa, İbn Abdülvehhâb'ın kabirleri yıktırmasını şöyle değerlendirir: "Şeyh Necdî (Muhammed b. Abdülvehhâb) bu kabirlerin üzerleri en fazla birer karış yükseltilmesi lazım gelirken, daha fazla yükseltilmeleri bidattir diye bu kabirleri yıktırmıştır. Halbûki biz şer'î hükümleri ashâb-ı kiramdan aldık ve kabul ettik. Hal böyle iken bin yüz kadar sene sonra Şeyh Necdî, müctehid olmak davasıyla ortaya çıkıp, bu kadar ashâb-ı kiramın hatalı olduklarını iddia etmekle nasıl bir bidat ve dalâlette olduğu âşikârdır. Müseylemetü'l-Kezzâb'ın yerinde zuhur etmesi ve Müseyleme muhârebesinde şehîd olan ashâb-kiramın kabirlerini yıktırmış olması, Müseylemetü'l-Kezzâb'a fenâlıkta vekil olduğunu gösterir."[329]

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirleri Mekke-i Mükerreme Emiri **Şerif Mes'ud**'a intikal ettiğinde o meseleyi âlimlerle istişare etmiş ve onun bir sapık olduğuna karar verilmiştir. Cidde vâlisi **Osman Paşa**'ya İbn Abdülvehhâb'ı cezalandırması için emir verilmiş[330] ise de Muhammed b. Abdülvehhâb, Suûdîlerin desteğiyle etraftaki kabileleri kendi tarafına çekip, her geçen gün güçlenerek özelikle hacca giden kafilelere saldırmış ve yağmalamıştır. O, Mekke-i Mükerreme'yi tehdit edecek kadar ileri gitmiştir. Osmanlı Devletinin hakimiyetinde bulunan topraklardaki bu isyan hareketi ve kargaşa Müslümanlar arasında huzursuzluğa sebep olmuştu.

---

329 Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, IV, 1856.

330 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.** s. 35.

2- Kerbela Baskını

İbn Suûd, isyan ederek kendi hakimiyetini genişletmeye çalışırken Osmanlı Devleti, Vehhâbîliği karşı ilmî ve askerî bir takım tedbirler aldı ise de özellikle Arabistan'daki valileri, Vehhâbî isyanını bastırmada yeterli olamadılar. Osmanlı Devleti, dış güçlerle (Rusya, Fransa ve İngiltere) yoğun bir mücadele içersinde olduğundan, özellikle de Osmanlı-Rus savaşlarından dolayı sıkıntıda olduğundan, Vehhâbîlerin isyan hareketleri devletin işini iyice zorlaştırdı. Osmanlı,1213/1798 Akka'da **Cezzar Ahmed Paşa** komutasında **Napolyon**'un emri altındaki Fransızlarla savaşırken, Bağdat'taki askerî güçleri Lahsa'da, Vehhâbîlerle çarpışmaktaydı.[331]

Kabir ziyaretini şirk sayan Vehhâbîlerle, önderlerinin kabir ve türbelerine el yüz sürüp ağlamayı önemli merasim sayan Şiîler arasındaki görüş farklılıkları büyük bir çatışmaya sebep oldu. Vehhâbîlerin Basra körfezi civarında genişlemeye devam ettikleri bir sırada 1215/1800 yılında Necef'e ticaret için giden Vehhâbîlerle Şiîler arasında çatışma çıkmış ve birçok Vehhâbî öldürülmüştü.

Necef'in Osmanlı idaresinde olması sebebiyle Abdülaziz b. Suûd, katillerin cezalandırılmasını Osmanlı Devletinden istedi. Osmanlı meseleyi sulh yolu ile halletmeye çalışsa da İbn Suûd fırsatı değerlendirmeyi düşünerek bir taraftan Osmanlıdan toprak talebinde bulundu, bir taraftan da saldırı hazırlıklarına başladı.

Vehhâbîler, Şiîlerce mukaddes kabul edilen Aşûre (10 Muharrem) günü bekleyerek 1217/ 1802 yılında Kerbelâ'ya saldırdılar ve binlerce Şiî'yi kadın çocuk ayırımı yapmadan öldürüp, Hz. Hüseyin'in türbesini yağmaladılar ve içindeki altın ve gümüş kandilleri ve değerli eşyaları alıp geri döndüler.[332]

İran Şahı, Osmanlı Devletini önceden koruyucu tedbir almamakla suçlayıp, asiler cezalandırılmadığı takdirde Bağdat'a sal-

331 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, IV, 1734.

332 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, IV, 1836; Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, s. 129.

dırmakla tehdit etti. Aslında Osmanlı bir takım tedbirler almak istemiş mesela; Hz. Hüseyin'in türbesinin etrafını surla çevirip, kapılardan ziyaretlerin yapılmasını planlamış, İranlılar ise buna karşı çıkmışlardı.

İngiltere, karışıklıklardan yararlanmak için bölgedeki bütün güçlerle görüşme içersinde olup, kendi lehine politikalar üretme gayretinde idi. Osmanlı, Bağdat valisi **Ali Paşa**'dan Abdülaziz b. Suûd'u takip edip cezalandırmasını istedi. O, Vehhâbîlerin üzerine gitmenin zorluklarını merkeze bildiriyor, İran ve Rusya'nın Irak üzerindeki emellerinden bahsederek Irak'tan ayrılmanın doğru olmayacağını düşünüyordu.[333]Neticede Vehhâbîlerin üzerine bir türlü gerektiği gibi gidilemiyordu.

Mısır'ın İngilizler ve Fransızlar tarafından işgali ve ülkenin bir çok yerindeki iç kargaşalıklara Vehhâbî isyanı da eklenince Osmanlı Devletinin işi iyice zorlaştı.[334] Bunun için ulemâdan müderris **Adem Efendi** isminde bir âlim Abdülaziz b. Suûd ile görüşmek üzere gönderildi. **Cevdet Paşa**, İbn Suûd'un batıl mezhebini telkin ve talim etmekte çok ileri gittiğini söylemekte ve buna karşı tedbir alınmada geç kalındığından elçiden fazla bir netice beklemediğini belirtmektedir.[335]

3- Taif Baskını

Abdülaziz b. Suûd gözünü Medine ve Mekke'ye çevirmişti. O, Kerbela baskınından yaklaşık bir yıl sonra 18 Şubat 1803'de Taif şehrini işgal ettiler. Vehhâbîler, çıkan savaşta büyük kayıplar verdiyse de Taif'i ele geçirdikten sonra kaçan Müslümanları bile öldürdüler veya yakalayıp esir ettiler. Şehre giren Vehhâbîler, önüne gelen insanları büyük küçük demeden öldürüp, ölen Müslümanların cenazelerini günlerce ortalıkta bıraktılar, bütün evlere

333 Kurşun, **a.g.e.** s. 41.
334 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.** s. 184-5
335 Cevdet Paşa, **a.g.e.,** IV, 1866.

girerek ne kadar değerli eşya varsa alıp tekke, zaviye ve türbeleri yıktılar. Vehhâbîler, Kur'an-ı Kerim, tefsir, hadis gibi dînî kitaplar da dahil bütün eserleri yerlere atıp parçaladılar.[336]

Eyüp Sabri Paşa'nın anlattıklarına göre Vehhâbîler, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.) amcasının oğlu, **Abdullah b. Abbas**'ın (r.a.) türbesini yıkmaya çalışırken güzel bir koku hissetince korkup; "*bu kabirde büyük bir şeytan olmalıdır, kazmakla vakit geçirmektense yakmak daha evladır*" dediler. Daha sonra türbeyi barut ile havaya uçurmaya karar veren Vehhâbîler, barut ateş almayınca yakma fikrinden vazgeçip türbeyi yerle bir ettiler.[337]

4- Mekke'nin İstilası

Taif'in istilasından sonra topladığı aşiretlerle Mekke'ye yönelen Abdülaziz b. Suûd, Hac mevsimi yaklaşmış olduğundan, hacıların kalabalığından korktu ve Mekke'ye girmeyip şehrin dışında bekledi. İbn Suûd'un Hacılar dağıldıktan sonra Mekke'ye saldıracağı anlaşılınca, Mekke emiri olan Şerif Galip halkı cihada davet etti. Bu davete sadece Cidde valisi Şerif Paşa uydu. Diğerleri, önce Suûdîlere bir heyetin gönderilmesini, söz dinlemezler ise "Osmanlı Devletinin cezalandıracağını" söyleyerek korkutulmasını istediler.[338] İbn Suud, gelenlere büyüklük taslayarak cevap verdi ve Osmanlı Devletinin gönderdiği elçiyi daha sonra kabul edeceğini söyleyerek bekletti.

Mekkeliler ise daha önce Taif'de olduğu gibi şehrin yağmalanmasından ve hayatlarından endişe ediyorlardı. Mekkelilerin emân talep etmek için gönderdiği heyete Abdülaziz b. Suûd, İbn Abdülvehhâb'tan sonra Vehhâbîliği kabul etmeden vefat edenlerin şirk ve küfür üzere öldüklerini ve bunların önceden vefat eden Müslümanların kabirlerinin yanına defnedilmesinin caiz olmadı-

---

336 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, IV, 1870.
337 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.**, s. 94-5.
338 Cevdet Paşa, **a.g.e.,** IV, 1870; Kurşun**, a.g.e.** s. 40.

ğını, müşriklerin yanlarına defnedilmesinde ise bir sakıncanın olmadığını söyledi. O, kubbe ve türbelerin hemen yıktırılmasını ve Vehhâbîliğin prensiplerinin uygulanmasını istedi.[339]

Vehhâbîler, 1218/1803 yılının Muharrem ayında Mekke'yi işgal etti ve bütün Mekkelilerin ertesi günü Mescid-i Haram'da toplanmalarını emretti. İbn Suûd; Mekke'nin kadısı, müftüsü ve âlimlerinin de aralarında bulunduğu topluluğa yaptığı konuşmada: "*Sizi şirkten kurtarıp İslam'a hidayet ettiği için Allah'a şükrederim*" deyip onların önceden şirk üzere olduklarını tekrar ettikten sonra "*Sizi şirkten ve dalaletten kurtulmaya davet ederim*" dedi. İbn Suûd, aynı gün insanlara ikindiden sonra tekrar toplanmalarını ve kendilerine İslam şeriatını açıklayacağını söyledi. Toplanan insanları tamamen cahilmiş gibi kabul ederek, her Müslümanın bildiği hususları tekrarladıktan sonra esas hedefini açıkladı ve bütün kubbelerin ve türbelerin yıkılmasını istedi. Ertesi gün Vehhâbîler mescit ve türbeleri yıkıp kıymetli eserleri yağmaladılar. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu ev başta olmak üzere, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Hz. Hatice'nin (r.a.) evleri, Hz. Hatice'nin Cennetü'l-Muallâ'da bulunan türbesi ve diğer âlim ve zatların kabirleri yıkılıp yerle bir edildi.

Vehhâbîler, medeniyetten uzak çölde yaşayan insanlar olduklarından olsa gerek Mescid-i Haram'da Kâbe ve Makam-ı İbrahim'den başka ne kadar kubbe ve ziyaret yeri varsa hepsini yıkarak, Mekke'yi de bir çöl köyüne benzetip[340] asırlardır mâmûr edilen mukaddes şehri harabeye çevirdiler.

İbn Suûd, dört mezhepten imamların ayrı ayrı namaz kıldırmalarını yasakladı ve herkesin bir imama uymasını emretti. Mescid-i Haram'a geldiğinde müezzinlerin salât-u selâm getirip, ashâb-ı ki-

339 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.**, s. 100-1.

340 Cevdet Paşa, **a.g.e.,** V, 1873; Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, s. 134.

ram için dua ettiklerini görünce "*İşte bu Allah'a karşı en büyük şirktir*" diyerek âdeti kaldırdı ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın *Keşfü'ş-Şübuhât* adlı esrinin zorla okutulmasını emretti.

5- İbn Suûd'un Osmanlı Elçisiyle Görüşmesi

İbn Suud, Mekke'de kaldığı günlerde Osmanlı Devletinin gönderdiği âlim, Adem Efendiyi kabul edip onunla görüştü. Adem Efendi, sadrazamın mektubunu İbn Suûd'a verdikten sonra ona "Devlet-i âliye tarafından muhatap alınmasını bir şeref" olduğunu söyledi. İbn Suûd ise Adem Efendinin güzel Arapça'sını takdir ettikten sonra hiç kimseden korkmadıklarını, ölülerden yardım beklemenin şirk olduğunu tekrar etti. O, halkı dine davet ettiklerini ve Der'iyye'den Yemen'e kadar herkesi Müslüman yaptıklarını belirtti.

Sadrazamın mektubunda Kerbela baskınının sebebi hakkında izah da istenmiş olduğundan İbn Suûd, o konuya da temas etti. O, Şiîlerin Hz. Hüseyin'in türbesini ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirdiklerini ve bunu Kâbeyi tavaftan ve ziyaretten üstün tutmaları sebebiyle küfre gittiklerini, dolayısıyla oradaki Şiîlerin öldürülmesinin caiz, mallarının helal olduğunu söyledi. Adem Efendi, bir suç işlendiği takdirde cezasının verilmesinin Osmanlı Devletine ait oluğunu diplomatik bir dille ifade edip, yağmalanan malların geri verilmesinin hoş bir hareket olacağını belirtti. İbn Suûd ise malların dağıtıldığını söyleyip insanların Abdullah İbn Abbas'ın (r.a.) kabrini ziyaret ederek; mal, rahatlık ve zenginlik istediğini bununda açıkça şirk olduğunu tekrarladı.

Adem Efendi, İbn Suûd'un iddialarının asılsızlığı ortaya koymak için âyet ve hadislerden deliller getirerek konuşmasına devam etti. O, duâ edenin gerçekte Hz. Allah'ın duâları kabul edeceğini ve isteklerine cevap vereceğini bilerek, *Peygamber ve velilerin ruhlarını vesile edip, yardım istemenin İslam'a uygun olduğunu* belirtti. Adem Efendi, *Peygamber ve velilerin kabirle-*

rinde diri olduklarını ve bunların öldükten sonra bir çok kerametlerini görüldüğünü ve bu şekilde düşünenleri şirk koşmakla suçlamanın büyük bir vebal olduğuna dikkat çekti.

Adem Efendi, Peygambere veya velilere secde eden, kurban kesen veya adakta bulunan kimsenin görülmediğini söyleyip, iddiaların kabul edilemez olduğunu belirtti ise de İbn Suûd'un ikna olması mümkün olmadı. O, "işte sizin bu söyledikleriniz halkı yanlış yola düşürmektedir" deyip görüşmeyi bitirdi.[341]

Osmanlı Devletinde Vehhâbîlerin Mekke'yi işgali infiale sebep oldu. Osmanlı Devleti, etraftaki valilere emirler göndererek Mekke'nin kurtarılması için harekete geçilmesini istedi. Padişahın, Mekke'nin Vehhâbîler tarafından istilâ edilmesinden dolayı derin üzüntü içersinde olduğu açıklandı ve "*Müslümanım" diyen herkesin bu yolda canla, başla çalışması* gerektiği belirtildi.[342]

6- Cidde Mağlubiyeti ve Abdülaziz b. Suûd'un Öldürülmesi

Vehhâbîler, Mekke'den sonra Cidde'ye saldırdılar ancak, ağır yenilgiye uğradılar. İbn Suûd Mekke'ye uğramadan Necid'e kaçtı. Mekke Emiri Şerif Galip ise, Cidde etrafındaki askerleriyle kalan Vehhâbîlerin üzerine gittikten sonra Cidde'ye gelip vali Şerif Paşa ile birleştiler ve yanlarına topladıkları askerlerle birlikte 25 günlük bir kuşatmadan sonra Mekke'yi Vehhâbî işgalinden kurtardılar.[343]

Mekke Vehhâbîlerin baskılarından biraz kurtulmuştu ama bu yeterli değildi. Şerif Galip, Vehhâbî baskılarına karşı koymakta yetersiz kaldığından İbn Suûd'u idare etmeye çalışıyor ve Vehhâbîlerle iyi geçinmenin yollarını arıyordu. Vehhâbîler ise Arabistan'ın tamamını istila etmeyi hedefliyordu. Vehhâbîler, özelikle hacca

341 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, IV, 1875-7.

342 Kurşun, **a.g.e.** s. 42

343 Cevdet Paşa, **a.g.e.,** IV, 1878; Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.,** s. 104

gelen kervanlara saldırıp onları yağmalıyor ve insanları öldürüyorlardı. İstanbul'dan güçlü bir kafile ile karşılaştıklarında kaçıp çöllere çekiliyorlar, hac mevsimi bitip hacılar döndükten sonra etraftaki şehirlere saldırıp yağmalıyorlardı.

Hicaz bölgesinde terör estiren Vehhâbîler Medine'yi de tehdit ediyorlar ve imkan buldukça Medine'nin etrafındaki kabileleri yağmalayarak, Medine'yi istila etmek için mücadele ediyorlardı.

Kerbelâ'da yapılan katliamın intikamın almak isteyen bir Şiî tarafından veya Vehhâbîlerce yolları kesilip soyulan bir bedevi tarafından Abdülaziz b. Suûd 1218/1803 yılında öldürülünce yerine oğlu Suûd geçti.

7- Medine'nin İstilası

Suûd, Medine'yi günlerce kuşatıp insanları aç susuz bıraktıktan sonra Medinelilere Peygamberimiz Hz. Muhammed'in(s.a.v.) müşriklere yazdığı tarzda bir mektup göndererek onları İslam'a davet etti. Medine ahalisi bu durumdan fena halde korkmuş ve mektuba nasıl cevap verecekleri konusunda şaşırıp kalmışlardı.

Hac zamanında gelen hac kafileleri tarafından Vehhâbîler dağıtılmış ise de hacılar gittikten sonra Medineliler yine Vehhâbî tehdidiyle karşı karşıya kalmışlar ve Suûd'a bir elçi göndererek anlaşmak istemişlerdi. Suûd ise gelen heyete "*Ya şartlarımı kabul edersiniz ya da sizi Taifliler gibi berbat ederim*" deyince Medineliler, Suûd'un şartlarını kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Suûd b. Abdülaziz'in Medinelilere sunduğu teslim şartları; türbeleri yıkmak, eski inançlarını terk edip Vehhâbîliğe inanmak, Muhammed b. Abdülvehhâb'ı bir müceddid ve önder olarak kabul etmek, bundan sonraki emirlerine uymak gibi Vehhâbî esaslardan oluşmakta idi. Medine halkı teslim oldu ve 1220/1805 tarihinde Medine Vehhâbîler tarafından istilâ edildi.

Vehhâbîler şehre girince Hz. Peygamberin kabrinin bulunduğu **Ravza-ı Mutahhara**'yı ziyareti yasakladılar ve mübarek türbesinin kubbesini yıkmayı başaramadılarsa da içindeki bütün kıymetli eşyaları yağmalayıp, **Mescid-i Nebevî**'yi talan ettiler. Suûd, Medinelilere yaptığı konuşmada "Sizin dininiz bu gün kemâle erdi, atalarınızın batıl inançlarını terk edin, onlar şirk üzere öldüler, Vehhâbî âlimlerin vereceği dersleri iyi dinleyin, bundan sonra Vehhâbî ibadet ve itikadına göre itikat ve ibadet edin" deyip, Hz. Peygamberin kabri başında salât-u selam okumayı yasakladı.[344]

Suûd, Medinelileri münafık olmakla itham etmiş ve "Hiç birinizde hidayet nuru görmüyorum, eskisi gibi şirk üzere kalmak niyetindesiniz" deyip, çocuk kadın herkesin meydanda toplanmalarını emretti. Medine'deki insanlar; Vehhâbîlerin şiddetinden dehşete kapılmışlar ve kendilerinin Taifliler gibi katledilmelerinden korkmuşlardı.

Medine'de Cennetü'l-Bâki'deki sahâbe kabirlerini yerle bir eden Vehhâbîler, daha sonra Uhud şehitlerinin kabirlerini de yıktılar. Vehhâbîler Peygamberimizin amcası şehitlerin serdarı Hz. Hamza'nın da türbesini aynı şekilde yıkmak istemişler, bir Vehhâbî kubbeyi yıkmak için üstüne çıkınca düşüp ölmüş, Suûd ise türbenin kapısını yıkarak öfkesini göstermiştir.

Vehhâbîler, Kerbela baskınıyla Şiîlerin nefretini üzerlerine çekmişti. Mekke'nin işgali ve oradaki bütün Sünnî Müslümanlarca mübarek ve mukaddes kabul edilen makam ve türbelerin yıkılması, arkasından Medine'de sahâbeye ait kabir ve türbelerin yıkılarak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kabrinin yağmalanıp, talan edilmesi, Müslümanların Vehhâbîlere ve **Suûd Krallığı**na olan nefretini arttırdı.

---

344 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.**, s. 132-6.

8- Vehhâbîlerin Haccı Yasaklaması

Vehhâbîler her sene hacca giden kervanlara saldırdıklarından yol emniyeti kalmamıştı. Hacca giden bazı kafileler, Vehhâbîler tarafından engellenince, hac yapamadan geri dönmek zorunda kalıyorlardı.

Medine'nin işgalinden birkaç ay sonra, Mekke tekrar Vehhâbîler tarafından kuşatıldı ve şehirde kıtlık ve sefalet baş gösterdi. Mekke Emiri Şerif Galip başka bir yerden yardım gelmeyeceğini anlayınca şehri teslim etti. Vehhâbîler 1221/1806 yılında Mekke'yi istilâ edince Mekke'de asırlardır Müslümanlar tarafından devam ettirilen âdetlere son verildi. Vehhâbî prensipleri zorla uygulamaya geçirildi.

Vehhâbîler, Mekke ve Medine kadılarını değiştirip, kendi adamlarını bu makamlara getirdiler. Osmanlı Devleti tarafından tayin edilmiş kişilerin görevine son verdiler. Vehhâbîler, hutbelerin Osmanlı Sultanının adına okunmasını yasakladılar, vergileri kaldırıp, Vehhâbî mezhebine göre kendilerine gelir toplamaya başladılar.

Vehhâbîler, Osmanlı Padişahı **III. Selim**'e bir mektup yazarak türbe üzerine kubbe yapılmasının ve Vehhâbî mezhebince şirk kabul edilen hususların yasaklanmasını istediler. Suûd'un, Sultan Selim'e mektup yazarak, Ehl-i sünnet tarafından güzel kabul edilen âdetleri şirk kabul etmesi, Müslümanlara kafir gözüyle bakarak onları bu asılsız inançlara dine davet eder gibi davet etmesi Osmanlı Devletine çok ağır geldi.

Osmanlı Devleti, valileri değiştirmekle bir takım tedbirle alsa da Arabistan'ın susuz ve ıssız çöllerinde vali değiştirerek meseleyi çözmesi mümkün değildi. Bunda kuvvetli bir devlet iradesi ve gücü gerekiyordu.[345] Osmanlı Devleti'nin içte ve dışta büyük

345 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, IV, 2052.

meseleleri olduğundan, Vehhâbîler için ayrı tedbir alması ve onların üstüne gereği gibi gitmesi mümkün olmamıştı.

Asırladır hutbelerde Osmanlı sultanlarına dua edilmiş ve onlardan **Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerifeyn** diye bahsedilmişti. Padişahlar kendilerini bu mukaddes beldelerin birer hadimi olarak görmüşlerdi. Osmanlı mukaddes beldelerin himayesine ayrı bir ehemmiyet vermiş, halkına ayrı hürmet ve sevgi beslemiş, özellikle İstanbul'dan çıkarılan *Sürre alayları*yla bu insanlara yardım ve hediyeler göndermişti.

Osmanlı Devletinin resmi belgelerinde çapulcu veya eşkıya diye söz ettiği bir topluluk, mukaddes beldeleri istila etmiş ve devletin itibarını sarsmış, İslam'ın beş önemli şartından birisi olan hac ibadeti yerine getirilemez olmuştu. Vehhâbîler kendilerine inanmayanları müşrik kabul ettiğinden 1222(1807) yılında Müslümanların hacca gelmelerini yasakladı. Eyüb Paşanın ifadesiyle " *Bu son derece büyük musîbet ve belanın meydana gelmesi, muazzam İslam cemaatini derin üzüntüye boğdu. İbrahim (a.s.) devrinden beri açık olan hac ve ziyaret kapısı Suûd tarafından kapatılmış oldu.*"[346]

Vehhâbîlerin Arabistan'ın önemli kısmında kontrolü sağlamaları dış güçlerin de işine geliyordu. Zira Osmanlı Devletinin zayıflatılması durumunda emperyalist devletler Osmanlı'nın hakim olduğu bölgeleri daha kolay işgal edip sömürebileceklerdi. Özellikle Mısır ve Basra Körfezinde koloniler kurmak isteyen İngiltere ve Fransa, Vehhâbîlerle işbirliği yapmakta rekabete girmişlerdi. Fransızlar, Vehhâbîler'e yaklaştıkça İngilizler, onlara daha çok yaranmak düşüncesi ile Vehhâbîlerin devlet olarak tanınması için Osmanlı Devleti yanında girişimlerde bulunacağını belirtiyorlardı.[347]

346 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.**, s. 180.
347 Kurşun, **Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti** s. 47.

9- Vehhâbî İsyanının Bastırılması

Vehhâbî hareketlerinin görülmesinden itibaren Osmanlı Devleti, Bağdat valisinden bu hareketleri önlemesini istemiş ve bu konuda Şam ve Hicaz başta olmak üzere komşu bölgelere emirler göndererek yetkililerden Vehhâbîlere karşı yapılacak mücadelede destek istemişti. Arabistan ve yakın çevredeki valilerin bu konuda yetersiz kaldığını gören Osmanlı Devleti, Mısırdan Vehhâbî meselesinin halledilmesini istedi.

Osmanlı Devleti, Vehhâbî meselesini Mısırda **Kavalalı Mehmed Ali Paşa'**ya havale etmişti. O ise, çöl şartlarında mücadelenin zorluğunu biliyor ve ayrıca Mısır'da duruma da tam hakim olmadığından Hicaz meselesinde ağırdan alıyordu. Osmanlı Devleti, 9 Temmuz 1805'de Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valiliğini resmen onaylayıp, Vehhâbîlerin cezalandırılmasını istedi.

Osmanlı Devleti, 1807 yılında İngilizleri İskenderiye'den çıkarıp Mısır'ın işgalini önleyince Mehmed Ali Paşa'nın başarısını tebrik edip, valiliğini teyid ederek, Vehhâbî meselesini geciktirmeden halletmesini tekrarladı.

Mehmed Ali Paşa, Vehhâbîlere karşı kazanacağı zaferin hem Arabistan'ın kendisine bağlanmasında etkili olacağını düşünüyor hem de, Osmanlı Devletinin yanında itibarının yükseleceğini hesaplayarak iyi hazırlanıyordu. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu **Tosun Paşa** komutasındaki Mısır ordusu 1 Mart 1226/1811 tarihinde Hicaza hareket etti. Tosun Paşa ilk etapta Vehhâbîleri bozguna uğratıp ilerlese de, sonra geri çekilmek zorunda kaldı.

Mehmed Ali Paşa, oğluna 1812 yılının Ekim ayında takviye kuvvetler gönderdi ve 2 Aralık 1812 tarihinde Medine, Vehhâbîlerin elinden kurtarıldı. Bu durum Mısır'da ve İstanbul'da büyük sevince sebep oldu.

Tosun Paşa, Medine civarındaki Arap kabilelerini de emrine aldıktan sonra Mekke'ye hareket etti. Mekke Emiri Şerif Galip,

gizlice Tosun Paşa'ya mektup göndererek kendisinin Vehhâbîlerin Mekke'ye zarar vermemesi için onlarla beraber olduğunu ve şehri teslim etmeye hazır olduğunu bildirdi. Bu itibarla Tosun Paşa bir zorlukla karşılaşmadan 23 Ocak 1813 tarihinde Mekke'ye girdi. Tosun Paşa, hemen Taif'e yönelerek o beldeyi de işgalden kurtardı. Suûd b. Abdülaziz ve etrafındakiler kaçtılar.

Mekke ve Medine'nin Vehhâbî işgalinden kurtulması İslam âleminde büyük sevince sebep oldu. Mısırda günlerce şenlikler yapıldı. İstanbul'da Medine ve Mekke'nin anahtarları törenle teslim alındı ve **Sultan Mahmud**'a "**Gâzi**" unvanı verildi. Osmanlı Devleti, Mehmed Ali Paşa'ya Vehhâbîlerin tamamen ortadan kaldırılması ve işlerinin bitirilmesini bildirdi.[348] Mehmed Ali Paşa bunun üzerine kendisi aynı yıl (1813) Ağustos ayında Hicaz'a gitti.

Mekke ve Medine'nin Vehhâbî işgalinden kurtarılması bir huzur getirmiş ise de Vehhâbîler Suûd b. Abdülaziz liderliğinde merkezleri olan Der'iyye'de toplanmışlardı. Vehhâbîlerin işinin bitirilmesi konusunda Osmanlıdan devamlı emir alan Mehmed Ali Paşa, 27 Nisan 1814 tarihinde Suûd b.Abdülaziz'in ölümünü fırsat bilip Vehhâbîlere bir hamle daha yaparak 15 Ocak 1815 de Vehhâbîleri yenilgiye uğrattı ve Mısır'a döndü.

Mehmed Ali Paşa, oğlu **İbrahim Paşa**'yı 1816 yılında Vehhâbîlerle mücadele etmek üzere Hicaz'a gönderdi. Uzun mücadeleden sonra nihayet 1818/1233 günlerinde Vehhâbîlerin son kalesi ve merkezi olan Der'iyye, İbrahim Paşa tarafından teslim alındı.[349] Abdullah b. Suûd ve ailesi ile birlikte bir çok Vehhâbî yakalanıp, esir edildi.

Yakalanan Suûd ailesi ve Vehhâbîler önce Mısır'a sonra da oradan İstanbul'a gönderildi ve 17 Aralık 1819 tarihinde idam edildiler.[350] Mekke, Medine'nin işgali esnasında yağmalanan mu-

---

348 Cevdet Paşa, **a.g.e.**, V, 2516.

349 Altundağ, Şinasi, "**Mehmed Ali Paşa**", İA., VII, 569; Kurşun, **a.g.e.** s. 53.

350 Eyüb Sabri Paşa, **a.g.e.**, s. 283.

kaddes emanetler ve kıymetli eşyalardan geri alınabilenler yerlerine iade edildi. Osmanlı Devletini yaklaşık yarım asırdır meşgul eden ve devleti içte ve dışta zor durumda bırakan Vehhâbî hareketinin bir dönemi böylece kapanmış oldu.

10- Vehhâbî Devletinin Doğuşu

1818 yılında Vehhâbîlerin merkezi Der'iyye İbrahim Paşa tarafından ele geçirilse de onlar devlet hakimiyetinden uzak çöl bölgelerinde faaliyetlerine devam ettiler. Yakalanmaktan kurtulan Suûd'un diğer oğlu **Mişarî b. Suûd**'a biat eden Vehhâbîler, takip edilip zaman zaman cezalandırılsalar da 1822 yılından itibaren Suûd ailesi Riyad'ı kendilerine merkez seçti ve etrafındaki beldeleri ele geçirmeye başladı. Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suud 1834 yılında öldürüldüğünde Necd'e ilave olarak Ahsa ve Bahreyn Vehhâbîlerin kontrolüne geçmişti. Ancak Osmanlı Devletinin desteğini alan Şemmar kabilesinin reisi Muhammed b. Reşid Suudîleri mağlup ederek Necid'i ele geçirdi ve 1891 yılında da Riyad'ı alınca Suud ailesi Kuveyt'e iltica etti.[351]

Osmanlı Hükümetinin kendilerine tahsis ettiği maaşla on yıl civarında Kuveyt'e sürgünde yaşayan Suud ailesi, Necid'i geri almak için devamlı uğraştı. İbn Reşid'in yönetiminden memnun olmayan Riyad ahalisi ayaklanınca Abdülaziz es-Suud fırsatı değerlendirerek 15 Ocak 1902 Riyad'ı tekrar ele geçirdi ve bu günkü Suudi Arabistan Devletinin doğuşuna giden yolu açtı.[352] Vehhâbîlerin ilk başlarda Osmanlıdan bir beklentisi yoktu ve onları menfur bir şirk kaynağı saydıkları için sultanın halifelik makamına en azından II. Abdülhamit'in saltanatına kadar kayırsız kaldılar.[353]

---

351 Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması**, trc. Şiar Yalçın, İstanbul 2005, s.44; Kıcıman, Nâci Kâşif, **Medine Müdafası**, İstanbul 1994, s.134.

352 Büyükkara Mehmet Ali, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, İstanbul 2004, s. 38.

353 Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması**, s.41

İbn Reşid ve İbn Suud arasındaki mücadele devam ederken Osmanlı, İbn Reşid'i desteklese de Suud ailesinin bölgedeki gücü her geçen gün arttı. Arabistan'da asayişin bozulmasından rahatsız olan Osmanlı; İbn Suud'a, "*ulu'l-emre itaatan ve halifeye sadakatten*" bahsederek itaat teklifinde bulundu. Suudîler de "biz İbn Reşid'in zaptettiği topraklarımızı geri almak için çalışıyoruz. Makam-ı Hilafet ve Saltanat'a karşı itaatimiz devam etmektedir. Hükümete karşı bir isyanda bulunmadık" deyince anlaşma sağlandı. Anlaşmaya göre bölgede Osmanlı hakimiyeti devam etmekle birlikte İbn Suud, Riyad Kaymakamı olarak maaş alacaktı.[354] Osmanlının Arabistan siyaseti genel olarak belli miktarda maaşlar veya rütbeler vererek Arap şeyhlerinin devlete bağlı kalmasını sağlama istikametinde idi.[355] Ancak Arabistan'ın, Süveyş kanal bölgesine ve Hindistan'a olan yakınlığı sebebiyle İngilizlerin o coğrafyaya olan ilgilerini artıyor, bu durum da Osmanlıları rahatsız ediyordu. Ne var ki Osmanlı Devletinin bu dönemde daha büyük sıkıntıları olduğundan ve mukaddes beldeler için bir tehlike söz konusu olmadığından, Vehhâbî meselesi geri planda kaldı. Yağmalama ve baskınlar neticesinde çıkan çatışmalar, çöl şartlarında sık sık meydana geldiğinden Osmanlı, onların üstüne gitmeyi zorunlu görmedi.

---

354 Kıcıman, Nâci Kâşif, **Medine Müdafaası** , s.139.

355 Sultan II. Abdülhamit Arap liderlerinden tehlikeli bulduklarını İstanbul'a getirterek onları bir nevi gözetim altında tutar fakat, Arap şeyhlerini bunu hissettirmez onları hoş tutmaya muvaffak olurdu. Bu şeylerden birisi olan Şerif Hüseyin Abdülhamit tahtan indirildikten sonra ancak Hicaz'a dönme imkanı bulmuştu. Şerif Hüseyin Abdülhamit tahtan indirilmiş olmasına rağmen Hicaz'a giderken Sultanı ziyareti esnasında "Zât-ı şahanelerinizin Arap bölgelerinde büyük itibarı vardır. Eğer oralara gelirseniz, devlet ve saltanat için aradığınız korumayı bulacaksınız. Ne zaman ihtiyaç duyarsanız biliniz ki üzerine düşen görevi ilk yapacak Arap ülkesi Hicaz olacaktır. Hz. Peygamber (s.a.v.): "Medine onlar için en hayırlısıdır, keşke bilseler" buyuruyor. Eğer siz de muhterem ailenizle birlikte oraya gelirseniz, malımız canımız size feda olacak ve bütün asiler size boyun eğecektir" demişti. Kral Abdullah, **Müzekkirâtî**, trc. Halit Özkan**, Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik,** İstanbul 2006, s. 21.

Osmanlı Devleti, Necid'i önce kaymakamlığa sonra da, vilayete dönüştürüp Suûdîlere Mutasarrıf ve Paşa gibi unvanlar vererek[356] bir müddet daha Vehhâbîleri Devlete bağlı tutmaya çalıştı. XX. Asra girerken Suûdîlerin liderliğinde Vehhâbîler oldukça güçlendiler ve bağımsız bir devlet olmak için Osmanlı dışındaki devletlerle işbirliği içersine girdiler.

Suudiler, İbn Reşid unsurunu devre dışı bıraktıktan sonra 1907-1912 yılları arasında bölgedeki Osmanlı askerlerine zorluklar çıkarak savaş yapmadan Türklerin Necid coğrafyasından ayrılmasını sağladılar. İbn Suud'u İngilizlere kaptırmak istemeyen ve onları yanında tutmak isteyen Osmanlı, Vehhâbîleri karşısına almama siyasetini takip etti. Zira İngilizler, bir taraftan Şerif Hüseyin'i[357] halifeliğe hazırlayıp Hicaz'da kendisini emir olarak tanımayı düşünürken,[358] diğer taraftan Vehhâbîlerle işbirliği içersinde idi.[359]

Osmanlı Devleti ise II. Abdülhamid devrinde Suudîlerle dost kalmak için elinden geleni yaptı. Sultan II. Abdülhamid Suud ailesi ile işbirliği yaparken bir taraftan bölgedeki İngiliz emellerine set çekmeyi diğer taraftan da Müslümanlar üzerindeki nüfuzunu pekiştirmeyi hedefliyordu[360] ve bunda hayatı boyunca da başarılı oldu. Arap dünyasında kendisine büyük hürmet duyulan II.

---

356 Kıcıman, **a.g.e.**, s. 146; Kurşun, **a.g.e.**, s. 207, 227.

357 II. Abdülhamid, Şerif Hüseyin'in tehlikeli bir adam olduğunu tespit etmiş ve onu bir takım bahanelerle İstanbul'da tutup, Arabistan'a gitmesine müsaade etmemişti. Sultan, Sadrazam Kamil Paşa'ya " Bu adamı oraya göndermeyiniz… siz onu tanımazsınız, fakat ben bilerek söylüyorum ki, bu Şerif Mekke'de rahat durmayacak, muhakkak devletin başına işler açacaktır" (Mahmud Nedim Bey, **Arabistan'da Bir Ömür** , s. XI) demesine rağmen sonradan İttihat ve Terakki onu Hicaz'a göndererek Arap isyanını başlatmasına imkan sağlayacaktır.

358 PRO, FO, 686/71; Gümüşoğlu, **Osmanlı Hilafeti ve Kaldırılması**, s. 66.

359 Toynbee, Arnold Joseph Part I. General, in **Survey of International Affairs 1925**, Volume I The Islamic World Since the Peace Settlement, trc. Hasan Aktaş, **1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası**, İstanbul, 1998, s. 61; Kral Abdullah, **Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik**, s. 133.

360 Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 44.

Abdülhamit'in[361] tahttan indirilmesi ve arkasından iktidara gelen **İttihat ve Terakki**'nin İslam'a uymayan bir takım icraatları, Arap isyanlarına meşruiyet kazandırılmak için kullanıldı.[362] **Cemal Paşa**'nın Şam'da askerlerle beraber kulüpte kadınlı içkili eğlenmesi gündeme getirilmiş ve Osmanlı'nın "Kur'an âyetlerini ve Hz. Peygamberi yok saydığını" iddia edilerek kendisine itaat olunamayacağı açıklanmıştı. Mekke Emiri Şerif Hüseyin, 1918 yılında yayınladığı İsyan Beyannamesi'nde İttihat ve Terakki'nin Padişahın haklarını gasbetmekle, hilafetin şartlarını ortadan kaldırdığını ve şeriata aykırı işler yaptığını belirterek İslam Alemi'nin desteğini istemişti.[363]

Trablusgarb'ın İtalyanlar tarafından işgalini önleyemeyen Osmanlı Devleti, İttihat ve Terakki'nin yanlış politikaların neticesinde Arapların kendisine duyduğu güveni sarstı. Osmanlı, Balkan Savaşlarında da yeterli olamayınca bu durum Araplar arasındaki bağımsızlık hareketlerini körükledi.

Osmanlı Devleti'nin Almanya'nın yanında I. Dünya savaşına girmesinden sonra Osmanlının ittifak çağrısını reddeden İbn Suud, İngilizlere ittifak teklifinde bulundu. Teklife göre İbn Suud

---

361 Osmanlıya karşı Arap isyanını başlatan Şerif Hüseyin'in oğlu ve sonradan Ürdün devletinin ilk kralı olan Abdullah, hatıralarında Sultan II. Abdülhamit'i takdir ederek şu ifadelere yer verir: "İnsanlar Abdülhamit'in zalim olduğuna inanıyorlar. Ama yanlış biliyorlar. Abdülhamid zalim değil sadece çok dikkatli bir hükümdardı. Tahttan indirildikten sonra anlaşıldı ki sadece bir defa idam cezası vermişti…Ama Abdülhamit tahtan indirildikten sonra İttihat ve Terakki yönetimince Suriye ve Yemen'de gerçekleştirilen idam cezaları ve sıkı yönetim uygulamaları yanında Abdülhamid'in işlediği zulümler masum kalırdı…Bence Sultan Abdülhamid İslam dünyasının son büyük sultanıydı. Onun tahtan indirilmesinden sonra meydana gelen olaylar, Kufe ve Mısırlıların Hz. Osman'a yaptıklarına benzer. Hz. Osman nasıl fitne ile Müslümanlar arasında sınır idiyse, Abdülhamid de bu çağda insanlarla fitne arasında perdeydi. Bu perde yırtılınca fitneler ortaya çıktı…" **Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik**, s. 18-9.

362 Kıcıman, Nâci Kâşif, **Medine Müdafaası** , s. 64; Kral Abdullah, **Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik**, s. 222-4.

363 Kıcıman, Nâci Kâşif, **Medine Müdafaası** , s. 50, 64.

İngiltere'nin düşmanlarının yanında yer almayacak, İngilizler de onların bölgedeki Suûdî hakimiyetini tanıyıp, onlara silah ve para yardımında bulunacaktı. Bu teklif 1915 yılının sonlarında İngiltere tarafından kabul edildi ve 1916 yılında İbn Suud'a İngiltere-Hindistan İmparatorluğu'nun "şövalyelik" nişanı verilmesinden sonra İbn Suud, kabile reislerine Arap isyanın desteklenmesini ve İngilizlerle işbirliği yapılmasını tavsiye etti.[364]

İbn Suud, Arabistan'ı ele geçirmek için bölgede Şerif Hüseyin ile mücadele halinde olsa da İngilizlerin isteği doğrultusunda Şerif Hüseyin'in başlattığı Arap isyanın desteklemiş ve hilafetin Araplara verilmesi gerektiği düşüncesine katıldığını belirtmiştir. İngiliz Arşivleri arasında bulunan bir belgede[365] 1915'in Ocak ayında İbn Suud'un İngiliz yetkiliye Türkiye Sultanı tarafından hilafete son verilmesi durumunda hilafetin kesinlikle Emir Hüseyin tarafından temsil edilen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) soyuna geri dönmesi gerektiğini söylediği yazılmaktadır.

İngiltere gibi sömürgeci devletler, bir şey verdiği takdirde karşılığını kat kat fazlasıyla isteyeceklerdi. 26 Aralık 1916 tarihli anlaşma ile İngilizler, Abdülaziz b. Suûd'u Necid ve civarının hükümdarı olarak ilan etmişler ve saldırıya uğradıkları takdirde yardım taahhüdünde bulunmuşlardı. Suûdîler bunun karşılığında İngiltere'den habersiz bir şey yapmayacaklarını ve İngiltere'nin tavsiyelerine tamamen uyacaklarını kabul etmişlerdi.[366]

I. Dünya Savaşından sonra bölgede hakimiyetini kaybeden Osmanlı, Mondros mütarekesine müteakip 1918'in sonlarında Medine'den tamamen çekildi. Lozan muahedesinde Türkiye Arap ülkeleri üzerindeki haklarından feragat edip alakasını kesince İbn Suud, buna üzüldüğünü ifade etmekle birlikte kendi

---

364 Büyükkara Mehmet Ali, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik,** s. 46.

365 PRO, FO, 686/71

366 Ecer, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, s., 172, Kurşun, **a.g.e.** s. 197.

yolunu belirlemede serbest kalmıştı. İbn Suud, Osmanlının son Yemen Valisi Mahmud Nedim Bey'e (1865-1940) yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "...(Türkiye'nin) Arap memleketleri üzerindeki haklarından feragat ettiğini işittiğim zaman çok müteessir oldum. Tabi bunu hiç ümit etmiyordum. Bilakis Arap kardeşlerine muktedâ olacakları ve hukukuna temessük edecekleri itikadını besliyordum.

Türkiye'nin Araplardan vazgeçmekteki maksadını ve bu baptaki siyasetini açıkça bildirmenizi rica ederim"[367].

İbn Suud, Şerif Hüseyin karşısında avantaj sağlamayı düşündüğünden olsa Türkiye ile ilişki içersinde olmayı arzu etmiş ve Mekke'yi almadan önce Mustafa Kemal Paşa'yı haberdar etmişti. Mustafa Kemal ile İbn Suud arasındaki bu ilişki İngiliz istihbaratı tarafından özellikle hilafet konusunda izlenecek politikalarda değerlendirmek üzere "gizli" kaydıyla Londra ve diğer ilgili merkezlere bildirilmişti.[368]

İbn Suud, Hicazı almak için Şerif Hüseyin'in İngilizlerle olan ilişkisini gündeme getiriyor ve Vehhâbî görüşlerinden bahsetmeden Türkiye konusunda şu ifadeleri kullanıyordu: "...Biz Türkiye hükümetini çok severiz. Bu sevgimiz sonsuza kadar devam edecektir. Eski lütufları hiçbir vakit unutmayız. Bunun için bugün bile vuku bulacak her teklifi sevinçle kabule amâdeyiz."[369]

İbn Suud, ilk başlarda sadece Türkiye ile değil bütün İslam dünyası ile iyi ilişkiler kurmanın ve Şerif Hüseyin'e karşı dünya Müslümanlarının desteğini almanın yollarını arıyordu. İbn Suud, İslam dünyasının baskısıyla Şerif Ali'yi Hicaz'ı terk etmeye zorlamak için Hicaz'ın geleceğinin belirleme hakkının dünya Müslümanlarında bulunduğunu ve bunun için bir konferans toplanma-

367 Mahmud Nedim Bey, **Arabistan'da Bir Ömür**, İstanbul 2001, s.5.
368 PRO, FO, AİR 23/406
369 Mahmud Nedim Bey, **a.g.e.** s. 5

sını söylediği halde[370] Hicaz'ı ele geçirdikten sonra kendisi İslam dünyasının görüşlerini dikkate almadan mukaddes toraklarda zorla Vehhâbî esaslarını uygulamaya koydu.

Vehhâbîler, 1924 yılında içlerinde çocuk ve kadınlarında bulunduğu yüzlerce insanı öldürdükten sonra Taif'i alıp şehri yağmaladılar. Taif'ten kaçan halk Mekke'ye gelince Mekke'de büyük panik yaşandı ve binlerce Mekkeli Cidde'ye kaçtı ve şehir büyük oranda boşaldı. Mekkeliler büyük korku içersinde idi. İngiltere kendi vatandaşı olarak gördüğü binlerce Hindistanlı Müslümanı şehirden tahliye etti. Mekkeliler tarafından şehri terk etmeye zorlanan Şerif Hüseyin önce Cidde üzerinden Akabe'ye gitti, daha sonra da İngilizler tarafından sürgün yeri olan Kıbrıs'a götürüldü.

İbn Suud, Vehhâbîlerin Taif'te yaptıkları katliamı tekrarlamalarından ve İslam dünyasının buna göstereceği tepkiden çekinerek Mekke'de silah kullanılmasını yasakladı ise de Vehhâbî esasları hemen şehirde uygulamaya konuldu. Kubbeli mezarların hepsi yıkıldı. Hz. Peygamber'in ve Hz. Fatıma'nın doğduğu evi tahrip eden Vehhâbîler oraları ziyaret edenleri dayaktan geçirdi. Şerif Hüseyin'in evi ile beraber bazı evler yağmalındı. Çölde bedevî bir şekilde yaşayan Vehhâbîler hiç cam görmediklerinden gözlük camının donmuş buzdan yapıldığını düşünmüşler, fotoğraf makinesinin de resim çeken bir kutu olduğunu anlayınca bunu dinsizlik olarak değerlendirip hiddete kapılmışlardı.[371]

Medeniyete bu kadar yabancı olan Vehhâbîler, Şerifi Hüseyin'in evinde ilk kez saat ve ayna ile karşılaştıklarından aynaların sihirli olduğunu, saatin sesinin de şeytan fısıltısı olduğunu söyleyip kırdılar. İbn Suud 18 Ekim 1924 Mekke'ye girdikten sonra Allah'a dua ederken ne maksatla olursa olsun aracı koyan kimsenin kafir

370 Hotinli, Ahmed Rauf, "**İslâmiyet Devrinde Arabistan**," İA, I, 497; Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik,** s. 91.

371 Esed, Muhammed, The Road to Mekke, trc. İhsan Babulluoğlu, **Mekke'ye Giden Yol**, İstanbul 1999, s.53.

olduğunu söyleyip, bu kişini üç kere ihtar edilmesini tevbe etmez ise öldürülmesini emredip, diğer Vehhâbî prensiplerinin de Hicaz âlimlerince kabul edilmesini istedi ve kendisine bîat aldı.[372]

İngilizlerin kendisini halife yapma vaadiyle elde ettiği **Şerif Hüseyin**[373], Abdülaziz b. Suûd tarafından Hicazdan kovuldu.

5 Aralık 1925 tarihinde Medine'yi alan İbn Suud, 22 Aralıkta Cidde'yi alırken İngiltere başta olmak üzere batılı devletlerin menfaatlerine ve vatandaşlarına zarar vermemeye özen gösterdi ve yabancı konsoloslarla yaptığı anlaşma gereği fanatik Vehhâbîlerden oluşan ihvanın Cidde'ye girmesine müsaade etmedi.

1926 yılının başlarında Abdülaziz b. Suûd, Necid ve Hicaz Kralı unvanını aldı.[374] Abdülaziz, 20 Mayıs 1927'de İngiltere ile Cidde anlaşmasını imzalayıp bağımsızlığını kabul ettirdi.

18 Eylül 1932 tarihinde Necid ve Hicaz birleştirilip, devletin adı **Suudi Arabistan Krallığı** şeklinde değiştirildi.[375] Böylece; Vehhâbîliğin esaslarını resmî görüş haline getirip onu devletin imkanlarıyla destekleyen ve Arabistan dışında da yayılması için imkanlarını harekete geçiren bir devlet ortaya çıkmış oldu.

---

372 Büyükkara, **a.g.e.,** s. 95-6.

373 Şerif Hüseyin'e karşı Medine'yi I. Dünya savaşı yılarında kahramanca müdafâ eden Fahreddin Paşa'nın karargahında çalışan ve Şerif'in isyanına şahid olan Naci Kaşif Bey (Kıcıman) Şerif Hüseyin ve oğulları ile alakalı şu ifadelere yer verir: "Abdülaziz es-Suud; Hüseyin, Ali ve yardımcılarını Kızıldeniz'e döktü. Şerifler bellerindeki kamalarını kınından çıkarmaya bile fırsat bulamadılar. Cidde'den Kıbrıs'a kaçtılar. Allah, mukaddes toprakları onların cesetlerine bile nasip etmedi. Bu sûretle Şerif Hüseyin senelerce ekmeğini yediği Osmanlıların beddua-sına çarpılmıştı. Melik Abdullah (Şerif Hüseyin'in bir diğer oğlu) Ürdün Krallığını kurdu. İngiltere bütçesinden yardım alıp, Hindistan'a geçen İngiliz uçaklarına üs vazifesi gördü. İstiklal sevdasına düşünce öldürüldü. İngilizlerin öldürdüğü söylendi. Yerine oğlu Tallal geçti. O da aklî dengesini kaybetti...Demek ki halife ve Padişahına haksız yere isyan edeni Allah affetmedi..." Kıcıman, **Medine Müdafaası**, s. 438-9.

374 Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması,** s. 45;. Büyükkara, **a.g.e.,** s. 101

375 Hotinli, Rauf Ahmed, "**Arabistan**", İA., I, 497.

11- Vehhâbîler Arasında İç Savaş

Vehhâbîler, dünya nimetlerinden habersiz ve medeniyetten uzak bir şekilde, çölde imkansızlıkları içersinde yaşarken, Vehhâbî esaslarını büyük bir taassupla ve sert bir şekilde uyguladılar ve bu konuda ciddî bir zorlukla da karşılaşmadılar. Ancak Vehhâbîler Necid çöllerinden çıkıp Arabistan'ın şehirlerini ele geçirince; şehir hayatının şartları ve dünyevî nimetlerle yüz yüze geldiler. Medeniyetin nimetleri önce bunları kullanma imkanına sahip olan lider kadroyu yani Suud ailesini değişime zorladı. Bu durum Vehhâbî ilerlemesinde büyük emeği geçen fanatik Vehhâbîlerin oluşturduğu ihvanı ile Suud ailesinin aralarının açılmasında önemli sebeplerden birisi halinde gelişti.

İhvan, Vehhâbî prensiplerinin hiç taviz verilmeden uygulanması taraftarı olduğundan Hicaz'a gelince Vehhâbîlikten taviz verildiğini düşünüyor, özellikle batı teknolojisi motor ve aletlerin kullanılmasından rahatsız oluyorlardı. İbn Suud'un İngilizlerle anlaşma yapıp komşu ülkelere saldırmama politikasının sonucunda Vehhâbîlerin şirk ve bidat ehli gördükleri ülkelere cihat açıp oraların yağmalamasına imkan vermiyordu. Bütün bunlardan şikayetçi olan İhvan liderleri 1926 yılı sonlarında toplanarak hatalı buldukları uygulamaları İbn Suud'a bildirdiler. İbn Suud Vehhâbîlerce gayr-ı İslâmî kabul edilen inançlara sahip insanlarla yeterince çalışmamakla suçlandı ve İngiltere hakimiyetinde olmak, küfür diyarı olan Mısır'a oğlunu göndermekle hata işlediği belirtildi. İhvan liderlerine göre otomobil, telsiz telefon gibi Hıristiyan icadı olan aletlerin kullanılmaması gerekirken İbn Suud'un bunların kullanımına öncülük ettiği ifade edildi.[376]

İbn Suud, 1927 yılının Ocak ayında İhvan liderleri ile Riyad'da bir toplantı yaparak meydana gelen anlaşmazlığı halletmeye çalıştı ise de İbn Suud'un 20 Mayıs 1927'de İngiltere ile anlaşma

376 Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, s.110.

yaparak ilişkileri güçlendirmesi ve eskiden beri Suudlularla arası iyi olmayan Reşid oğullarının da devreye girmesi Suudîlerin işlerini gün geçtikce zorlaştı[377]

İbn Suud'un otoriteyi tesis için kabileleri bir şekilde çöl hayatından ayırıp yeni yerleşim yerlerine iskan ederek özellikle çiftçiliğe alıştırarak zararsız hale getirme politikası[378] da huzursuzluğu ortadan kaldırmadı.

1928 yılının sonlarında İhvan liderlerinden Faysal ed-Deviş, İbn Bîcad ve İbn Hisleyn öndeliğinde başlayan isyan İbn Suud ile ihvan arasında bir savaşa dönüştü. 30 Mart 1929 da gerçekleşen savaşta Abdülaziz b. Suud ihvanı mağlup etti[379] ise de İbn Suud 1930'daki Sebile muharebeden sonra ihvanı tasfiye edebildi.[380]

Vehhâbî ıhvanın, Şîîleri veya kendi görüşlerini kabul etmeyen Sünnîleri şirke gitmekle itham edip katletmeleri, İslam Tarihinde benzeri bulunmayan bir sapma idi. Bu İslam'ın cihat anlayışından uzak olup, Hıristiyanlık'taki Engizisyon'a daha yakındı.[381]

İbn Suud, sayısız savaşlarla ve hepsinin de Müslümanlarla yaparak kurduğu krallığı sağlamlaştırmak için kendisini krallığa götüren yolda canlarını feda etmekten çekinmeyen ihvanını da öldürmekte bir sakınca görmemişti. İbn Suud, sadece Müslümanlara kullandığı kılıcı ile iftihar ederek: "Bu krallığı kendi çalışmam ve kılıcımın kuvveti ile tesis ettim" demiş[382] ve oğluna aynı yolu göstermişti.

---

377 Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.188; Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, s.108-14

378 Hotinli, Ahmed Rauf, "**İslâmiyet Devrinde Arabistan**," İA, I, 497; Esed, Muhammed, **a.g.e.,** s.188

379 Hotinli, Ahmed Rauf, "**İslâmiyet Devrinde Arabistan**," İA, I, 497; Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik,** s. 136.

380 Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması,** s. 41.

381 Mahmood Mamdani, Good Muslim and Bad Muslim, trc. Sevinç Altınçekiç, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman**, İstanbul 2005, s.138.

382 Esed, Muhammed, **a.g.e.,** s.189.

İhvan hareketinin 1930 yılında tasfiyesinden yaklaşık olarak elli yıl sonra Suudi yönetim ihvan hareketine benzer bir şekilde bir iç ayaklanma ile daha karşı karşıya kaldı. Geçen zaman içersinde Suudîler, çöl bedevîliğinden gelen geçmişine ters bir şekilde bir taraftan devlet imkanlarından istifade ederek modern teknolojinin nimetlerinden lüks bir şekilde istifade etmiş, diğer taraftan batılı hayat tarzını da oldukça benimsemişti. Suudi hükümet, batılı devletlerin menfaatlerine zarar vermemeye dikkat ediyor, özellikle İngiltere ve Amerika yanlısı bir dış politika izliyordu.

Söz konusu gelişmeler Vehhâbîliğin esasları ile uyuşmadığından, Suudi yönetim ne kadar baskı kurarsa kursun prensiplerine ifrat derecede bağlı olan Vehhâbîler bu gidişata tepki gösterdiler. Cuheymân b. Muhammed liderliğindeki silahlı bir grup 20 Kasım 1979 yılında Mescid-i Haram'ı işgal edip on yedi gün ellerinde tutu. Eylemciler; bozuk ve dejenere olmuş Batılı değerlerin taklidine son verilmesi, Suud saltanatının kaldırılması, ABD'ye petrol ihracatının durdurularak yabancı asker ve uzmanların ülkeden çıkarılması gibi taleplerde bulundular.

Suud hükümeti isyanı, Harem bölgesine gayr-i Müslimlerin girmesi dinen yasak olmasına rağmen Fransız anti-terör timinin yardımı ile 5 Aralık'ta yüzlerce kişinin ölümü ile bastırabildi. Eylemcilerin lideri Cuheymân yakalandığında yaptıklarından pişman olmadığı ifade etmiş ve Suudi hükümetinin İçişleri Bakanına: "Daha önce sizi zalim Müslümanlar olarak vasıflıyordum. Şimdi ise, Beytullah'a saldırdığınız, suçsuz Müslümanları katlettiğiniz ve bunları yapmak için de kafirlerden yardım istediğiniz için sizleri kafir olarak görüyorum" demişti.[383]

Vehhâbîler başlangıçtan itibaren görüşlerini kabul ettirmek için Müslümanlara uyguladığı şiddeti silahını birbirle-

383 Geniş bilgi için bkz.; Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik,** s. 196 vd.

rine de kullanmaktan çekinmemişlerdir. Gerek ihvan olaylarında gerekse Cuheymân liderliğindeki harekette görüldüğü gibi Vehhâbîler, karşı tarafı kesin dînî bir hükme dayanmadan küfre nispet ederek öldürülmesini veya kendileri ile savaşılmasını meşru görmüşlerdir.

12- Vehhâbîliğin Arabistan Dışındaki Tesirleri

Osmanlı Devletinin Muhammed b. Abdülvehhâb'ın fikirlerinin yayılmaması için askeri tedbirlerin yanında, ilmî bir takım tedbirler aldığını daha önce belirtmiştik. İbn Abdülvehhâb'a kendi ailesinden de karşı çıkanlar olmuş amcası ve kardeşi ona itiraz etmişlerdi. **Süleyman b. Abdülvehhâb**, kardeşinin fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymak için "*es-Sevâiku'l-İlâhiyye fi'r-Reddi ala'l-Vehhâbiyye*" adında bir eser yazdı. Ondan başka **İbâdizâde Ahmed Efendi**, **Ahmed b. Zeynî Dahlan**, **Yusuf b. İsmail en-Nebhanî** gibi zatlar başta olmak daha üzere bir çok âlim, Vehhâbîliğe reddiyeler yazdılarsa[384] da Vehhâbîlik Arabistan dışında bazı Müslümanları etkisi altına alabildi.

Vehhâbîliğin ortaya çıktığı asırda Osmanlı Devletinin hakim olduğu toprakların yer altı ve yer üstü kaynaklarında gözü olan sömürgeci devletler Osmanlının zayıf düşürülmesinin yollarlını arıyor, ortaya çıkan fırsatları değerlendirmek için büyük çaba harcıyordu. Vehhâbî hareketi de özellikle batılılar tarafından bu açıdan değerlendirildi. Batılılar; Vehhâbîliğe çok fazla önem verip, onun İslam dünyasında "yenilenme düşüncesinin başlangıcı" olduğunu ifade ettiler ve Vehhâbîliği İslam'da bir reform hareketi olarak vasıflayıp desteklediler. Batılılar tarafından Vehhâbî hareketi dini tasfiye ve tecdit hareketi olarak görülüp, Vehhâbîliğin gayesinin dine sonradan giren uygulama ve adetlerin tashihi, ba-

384 Cevdet Paşa, **a.g.e.,** IV, 1850; Yörükhan, **İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler**, s.; Ecer**, a.g.e**, s.241.

tıl itikatların düzeltilmesi ve İslamiyet'i aslına döndürme projesi şeklinde ifade edildi.[385]

Müsteşriklerin Vehhâbîliğe büyük ehemmiyet vermesinin gerçek sebebini araştıran tarihçi Ziya Nur Aksun şu tespitlerde bulunur: "...(Batılılar) Asırlarca Osmanlı Türkünün karşısında ezilen kavimlerin çocukları olduklarından, papaz taassubu ile hareket etmekte, Türkü batırmak için Arabı methetmekte, onları bize karşı tahrik etmektedirler. İslam câmiasını parçalamak masadıyla hareket eden müsteşrikler, Türk hakimiyetinin Müslümanlığa zarar verdiğini iddia ederek esas gayelerini ortaya koymaktadırlar. Osmanlıya karşı hareket eden İbn Abdülvehhâb; onlar için işte bu sebeple değerlidir."[386]

Vehhâbîlik, Arabistan'da devletin imkanlarını da kullanarak İslam dünyasının bir çok beldesinde yoğun faâliyetlerde bulundu. Bu itibarla Arabistan dışında da bir çok ilim ve fikir adamının Vehhâbîlikten etkilendi. Kendilerinin Vehhâbî olduklarını açıkça söylemeseler de bir çok kişinin görüşlerinde İbn Abdülvehhâb ve İbn Teymiye'nin büyük tesirini görmek mümkündür.

Kuzey Afrika'da Senûsiyye hareketi, Yemen'de **Muhammed eş-Şevkâni** (1758-1835), Mısır'da **Cemaleddin Efgânî** (1838-1897) ve **Muhammed Abduh** (1849-1905) gibi kişilerin Vehhâbîliğin tesiri altında kaldığı ve bir çok konuda İbn Abdülvehhâb ile aynı düşündüğü söylenebilir.[387]

Muhammed Abduh'un ölümünden sonra, fikirleri Reşid Rıza (1876-1935) tarafından devam ettirildi.[388] Rıza, Vehhâbîlerin

---

385 T.W: Arnold, **The Preaching of Islam**, Delhi 1997, s. 426; Lothrop Stoddard, **The New World of İslam**, trc. Ali Rıza Seyfi, Yeni Alem-i İslam, İstanbul, 1338, s. 34; Smith, Wilfred Cantwell, **Islam in Modern History**, 49.

386 Aksun, Ziya Nur; **Osmanlı Tarihi**, İstanbul 1994, VI, 452.

387 Çağatay, İA, "**Vehhabilik**" XIII, 268, Öz, "**Muhammed b. Abdülvehhâb**", DİA. XXX, 493.

388 Lothrop Stoddard, **Yeni Alem-i İslam**, s.44, 75; Aksun, Ziya Nur; **Osmanlı Tarihi,** VI, 476; Özervarlı, M. Sait, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İstanbul 1998, s. 39

"İslam'ın tasfiye edilmesi" düşüncesini "İslam'da reform yapılması gerektiği" şeklinde ifade etti ve özellikle el-Menar isimli dergisinde fikirlerini savunmaya sürdürdü.[389] Reşid Rıza'nın talebelerinden ve İhvan-ı müslimîn teşkilatının kurucusu olan Hasan el-Benna (1905-1949) Abduh ve Rıza'nın modernist İslam anlayışı ile hareketi daha çok siyâsî alana çekti.[390]

Hasan el-Benna'nın yolundan giden Seyyid Kutup da daha çok siyasî kimliği ve mücadelesi ile tanınmış ve batı sistemleri karşında "siyasî İslam ideolojisini" ön plana çıkarmıştır.[391] Kutup, batılı sistemlerde kullanılan ve kendine özgü mânaları bulunan terimlerle İslam'ın siyasî nizamını bir kalıba sokmaya çalışırken, İslâmî bazı kelimelerin batılı yaklaşımlarla içlerinin doldurmuş ve bu şekilde Asr-ı saâdete dönmekten çok batılı sistemlerin İslam dünyasına girmesinin önünü açmıştır. Vehhâbî-Selefî anlayışını takip eden Seyyid Kutup, felsefeye karşı çıkmasına rağmen batılı ideolojilerle savaşmak adı altında ıstılahları Kur'an-ı Kerim'den alınan bir felsefe geliştirmiştir.[392] Müslümanların Asr-ı saâdetten itibaren kazandıkları tecrübe ve bilgi birikimini dikkate almadan meselelere çare arayışı, İslâmî kelimelerin içinin boşaltılıp batılı manâlarla doldurulmasına zemin hazırlamıştır.

Başlangıçta İbn-i Teymiye'nin fikirleri üzerine bina edilerek İbn Abdülvehhâb-Suudî aşiretinin birliği ile yayılan Vehhâbîlik, daha sonra Cemalettin Efgânî, Muhammed Abduh Reşid Rıza, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibilerini oldukça etkilese de bu kişiler Vehhâbîliğin kötü imajından dolayı olsa daha çok "selefî"

---

389 Smith, Wilfred Cantwell, **Islam in Modern History**, s. 74; Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, s.13; Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, s. 18

390 Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra ve Alâkatuhâ bi't-tiyari's-selefiyi't-tarihi**, (tebliğ), **"Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet", konulu İlmi Toplantı,** İstanbul, 03-05 Aralık 2004, s. 14.

391 İşcan, Mehmet Zeki, **Selefilik**, İstanbul 2006, s. 39.

392 Seyyid Hüseyin Nasr, **Traditional İslam in The Modern World**, trc. Sara Büyükduru, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, İstanbul 2001, s.166.

kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu kişilerin görüşleri özellikle 11 Eylül saldırılarıyla birlikte incelemeye alınarak batı düşmanlığının ve fundamentalist fikirlerin öncüleri olarak değerlendirilmiş ve batı açısından tehlikeli görülmüştür.[393] İslam dünyasındaki reformist fikirler, geleneksel Müslümanların büyük tepkisini çekip, bu görüşlerin yanlışlığı ilk baştan itibaren ifade edilmesine rağmen batılılar tarafından bu fikirlerin teşvik edilmesi, batı dünyasının Müslümanların ilerlemesini istemesinden değil, menfaatlerinin bu yönde olmasından kaynaklanıyordu.

Vehhâbîliğin Suûd ailesiyle birlikte iktidara gelmesinden sonra, petrol zengini Suûdî Arabistan Devleti, imkanlarını Vehhâbîliği yaymak için kullandı. Bir taraftan Hac için gelen Müslümanlara İbn Abdülvehhâb ve İbn Teymiye'nin kitapları başta olmak üzere Vehhâbî mezhebine ait eserler bedava dağıtıldı, diğer taraftan da Arabistan dışında Vehhâbîliğin anlatılması veya taraftarlarının desteklenmesi için büyük gayret gösterildi.

Suûdî Arabistan'ın Vehhâbî propagandası, başta körfez ülkeleri olmak üzere Müslümanların yaşadığı coğrafyada bazı kimselere tesir etti. Vehhâbîler Suudi Arabistan'da yoğunlaşmış olmakla birlikte özellikle Mısır, Ürdün ve Suriye gibi ülkelerden İslam konusunda söz sahibi olan bazı kesimleri etkileyerek, kendilerini selefiyye olarak ifade eden insanlara ilham kaynağı oldu. Vehhâbîler, Ezher Üniversitesi gibi bir çok İslâmî eğitim kurumunda doğrudan etkili olmuş ise de günümüzde eski itibarını kaybetmiş ve bazı aşırı görüşlerini yumuşatmak zorunda kalmıştır.[394] Bununla birlikte Suudi hükümetinin devlet desteği devam ettiğinden ve dünyanın değişik yerlerinde özellikle bazı zengin Araplarca da benimsendiğinden Vehhâbî faaliyetlerinin finansmanı konusunda pek sıkıntı çekilmemektedir.

393 Olivier Roy, **Küreselleşen İslam,** s. 124.
394 Seyyid Hüseyin Nasr, Modern Dünyada Geleneksel İslam, s. 80.

Vehhâbîliğin ve onun oluşturduğu tarlada Cemâlettin Afgânî'nin gayretleri ile kök salıp yeşeren modernist düşüncelerin Osmanlıda fazla bir etkisi olmamıştı. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1879-1954) bu hususta şunları söyler: "İstanbul'daki din bilginlerinin ilmî bakımdan üstünlüklerine iki şey delâlet eder: Birincisi Cemâlettin Afgânî'nin Mısırdaki âlimleri aldattığı halde İstanbul'daki âlimleri aldatamaması. İkincisi: Masonluğun Efgânî ve Abduh aracılığı ile el-Ezher'deki ileri gelen âlimler arasında yayılma ortamı bulduğu halde, İstanbul'daki âlimler arasında bu tür faaliyetlere rastlanmaması."[395]

Rusya'da Mûsa Carullah (Bigiyev) (1875-1949), Abduh'un reformcu fikirlerinin etkisinde kalmış, gelenekten ayrı düşünerek[396] modernist fikirler ileri sürmüş ve "ıslahata en önce dinden başlamak zarûrîdir" diyerek dört fıkhî mezhebin geçersizliğinden bahsetmişti.[397]

Osmanlı Türkiye'sinde ise **Mehmed Akif, Ziya Gökalp** gibi düşünür ve ilim adamlarının Abduh'un tesirinde kalmıştır.[398] Sonraki dönemlerde, özellikle Türkiye'de yeterli İslâmî tedrisatın yapılamadığı ve yeterli din adamının bulunmadığı devirlerde daha çok dinî tedrisat için Arap ülkelerine giden bazı öğrenciler başta olmak üzere, bir kısım çevrelerde Vehhâbîliğin bazı tesirleri görülmüştür.

İbn Teymiye ve Vehhâbîliğin özellikle şu noktalarda bazı Müslümanları etkilediği söylenebilir:

a. Mezheplere uymanın ve bir mezhebe bağlı kalmanın gerekli olmadığı ve müctehid imamların dışında da herkesin ictihad yapabileceği,

---

395 Mustafa Sabri, **Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem**, s. 144.

396 Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul 2008, s. 440; Kara, İsmail **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, I, XVII.

397 Mustafa Sabri Efendi, **Dînî Mücedditler**, İstanbul 1997, s. 227-8.

398 Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, s. 16,17; Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, s. 14; Kara, **a.g.e.**, I, XXV, XXXVII, XLIII; Özvarlı, M. Sait, "**Muhammed Abduh**", DİA., XXX, 486.

b. Kabir ve türbe ziyaretlerini bidat ve bunlardan yardım ve şefaat istemenin günah veya şirk olduğu,

c. Tasavvuf ve tarikatların İslam dışı olduğu,

d. Görüşlerini kabul etmeyenleri şirk ve küfürle itham etme ve esaslarını kabul ettirmek için şiddet kullanma.

İbn Abdülvehhâb'ın zamanına veya ilk dönemlerine göre Vehhâbîlerin özellikle çöl şartlarını bırakıp şehir hayatına geçmesinden sonra, uyguladıkları şiddette ve görüşlerindeki aşırılıklarda biraz yumuşama görülmüştür. Bununla beraber İslam dünyasında ortaya çıkan siyasî veya düşünce akımlarının aşırı ve saldırgan bir tavır sergilemesinde Vehhâbîliğin büyük tesirini ve izlerini görmek mümkündür.

Abdullah b. Abdülvehhâb'ın ortaya attığı fikir ve inançları yayarken uyguladığı şiddet ve yağmalama, asr-ı saadet'ten bu tarafa devam eden Müslümanların tebliğ usûlüne uymamakta idi. Bu konuda İbn Abdülvehhâb'a önderlik eden İbn Teymiye de aynı tepkileri almış hayatının bir kısmını mahkemelerde geçirmiş ise de Vehhâbîler bu hususta ondan çok ileri gitmiştir.

Osmanlı Devleti, Vehhâbî hareketlerini isyan olarak kabul edip iç güvenliği tehdit eden bir husus olarak gördüğü için önce askerî tedbirlerle bastırmaya çalıştı. İkinci olarak da Vehhâbîlerin fikirlerinin yanlışlığını ortaya koymak için onlara ilim adamları gönderdi. Ayrıca Vehhâbîliğe reddiye sadedinde risale ve kitaplar yazılarak Vehhâbîliğin yayılmasına mâni olmak için tedbirler alındı. Söz konusu tedbirler sayesinde Osmanlı döneminde Arabistan'ın dışında Vehhâbîliğin dînî görüşlerinden etkilenen fazla kimseler olmadı. Ancak, Vehhâbîlik siyasî bir hareket olarak Osmanlıya karşı farklı kesimlerin isyanını ve Arap milliyetçiliğinin oluşup, ayrılıkçı fikirlerin yerleşmesini hızlandırdı..

Osmanlının zayıflamasında ve dış güçlere karşı siyasî itibarının azalmasında önemli etkileri olan Vehhâbîlik, Devletinin da-

ğılma sürecinde ve ondan sonraki yıllarda Arabistan'ın dışında da bir çok insanı etkiledi. Osmanlı Devleti, asırlardır İslam'ın hâmiliğini yapmış ve hâkim olduğu coğrafyada Asr-ı saadetten beri devam edip gelen ve Müslümanların büyük ekseriyeti tarafında kabul elden İslam esaslarına bağlı kalarak, Ehl-i sünnet'in yaşatılması hususunda büyük gayret göstermişti.

Osmanlının tarih sahnesinden çekilmesinden sonra İslam'ın esaslarını koruyacak otoriteyi kaybeden Müslümanların bir kısmı, Vehhâbîlik ve Selefilik gibi değişik inanç ve fikir hareketlerinin etkisinde kalmış veya içersine girilen buhrandan kurtulmak için siyasî bir takım mâceralara kendilerini kaptırarak yol bulmaya çalışmışlardır.[399]

b) Vehhâbîliğin Temel Görüşleri

Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından daha çok İbn-i Teymiye'nin görüşleri temel alınarak tesis edilen Vehhâbîliğin; cumhur-u ulemâdan ayrı olarak geliştirdikleri esaslarının önemlilerini; *Tevhid*, *Kabir Ziyareti, Tevessül, Şefâat*, *Bidat ve Tasavvuf, el-Emru bi'l-Mâ'rûfi ve'n-Nehyü ani'l-Münker* ve *İslam'ı izah ve ifadede metot farkı* gibi başlıklarda açıklayabiliriz.

1- Tevhid

İslam'ın en temel esası hiç şüphesiz ki tevhid yani Hz. Allah'ın birliğidir. İslam Allah'a ortak koşulmasını yasaklamış ve Hz. Allah, Kur'an-ı Kerim'de kendisine şirk (ortak) koşanı bağışlamayacağını beyan etmiştir.[400]

Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Allah'a putları ortak koşan müşriklerle mücadele edip, Hz. İsa ile Hz. Meryem'i ilah kabul eden Hıristiyanları İslam'ın tevhid akidesine davet etmiştir.

399 Gümüşoğlu, **a.g.e.,** s. 157 vd.
400 en-Nisâ 4/48.

İbn Abdülvehhâb ise bu konudaki âyet ve hadislerin çok sert ve katı yorumlarını yaparak, Müslümanların asırlardır şirke dolayısıyla küfre gittiklerini söylemiştir. İbn Abdülvehhâb, tevhidin fazileti konusunu anlatırken "**Ol kimseler ki imân ettiler ve imânlarına bir zulüm karıştırmadılar**"[401] âyetini ve kelime-i tevhidin fazileti ile alakalı hadislerin bir kaçını zikrettikten sonra bunlardan çıkardığı hükümleri açıklar. Muhammed b. Abdülvehhâb, geçmiş âlimlerin görüşlerine hiç temas etmeden şirkten kurtulmak için dil ile ifadenin yeterli olmadığını ve amelin de şart olduğunu söyler. O ameli imanın hakikatine dahil ederek; ibadetlerde eksiği olan veya günah işleyen Müslümanın küfre gittiğini belirtir.[402]

İbn Abdülvehhâb'dan önce İslam âlimleri kelime itibariyle imânın, kalben yapılan tasdik mânasına geldiğini belirtip, dînî bir terim olarak imânın gerçekleşmesinde amelinin yeri ve önemi konusunda geniş açıklamalar yapmışlardır.

İmam Âzam Ebu Hanîfe, başta olmak üzere bir kısım Hanefî fıkıhçılara göre imân "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah Teâlâ tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir."[403]

İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Ehl-i sünnet ulemâsı, imânın kalpten olması gerektiğinde ve amellerin imana dahil olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir.[404] Ameli imânın bir parçası olarak gören bir kısım selef âlimleri de ameldeki bir noksanlık veya günahından dolayı bir mümini küfre nispet etmemişlerdir.

401 El-Enâm 6/82.

402 Muhammed b. Abdülvehhâb, **Kitâbü't-Tevhid,** s. 9-11, Suudi Arabistan 1998.

403 Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, s. 249; Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s. 153; Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,** s. 124; **Şerhu'l-Emâlî,** s. 28; Harpûtî, **Tenkîhu'l-Kelâm** , s. 252-3.

404 Mâtûrîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, s. 373-76, **Tevilâtü Ehi's-sünne,** nşr. İbrahim Avazeyn-es-Seyyid Avezeyn, I, 44.

Ehl-i sünnet dışındaki Mûtezile, büyük günah sahiplerini imândan çıkarmış, ancak onları küfre nispet etmeyerek imân ile küfrün arasında (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) bırakmıştır.[405] Hâricîler ise amellerinde kusuru olanları tekfir etmişler ve günaha giren Müslümanları öldürmüşlerdir. İbn Abdülvehhâb, Haricîlerin yolundan giderek farzları yerine getirmeyen Müslümanları küfre nispet etmiştir.

İbn Abdülvehhâb, "**Kim lâ ilâhe illallah der, Allah'tan başka ibadet edilecek bir şey tanımaz ise o kimsenin malı ve canı haram olur ve hesabı Allah'a aittir**" şeklinde bir hadîsi delil getirmiştir. "Hadiste mal ve can emniyeti için kelime-i tevhidin söylenmesi ve ikrar yeterli görülmemiş, Allah'tan başka ibadet edilen şeylerin de terki şart koşulmuştur" diyen İbn Abdülvehhâb, bu şartları taşımayanın mal ve can emniyetinin olmadığını söyleyerek[406] (söz konusu hadiste Allah'ın birliğinin ve O'nun dışında ibadet olunacak bir şey bulunmadığının kabul edilmesi ve bunun dil ile ifade edilmesi tevhid için yeterli görüldüğü halde), ameldeki bir eksikliğinden dolayı veya bir günahı sebebiyle Müslümanların öldürülmesinin ve mallarının yağmalanmasının yolunu açmıştır.

Tevhidi mertebelere ayıran ve amelde de tevhidin olmasını isteyen İbn Abdülvehhâb'ın bu görüşünün[407] İslam'ın genel akaid esaslarına mutabık olduğunu söylemek mümkün değildir.

İman-amel ilişkisini açıklayan; "**İmân edenler ve sâlih amel işleyenler...**"[408]; "**Kim Allah'a imân eder ve sâlih amel işlerse...**"[409] "**Kim Müslüman olduğu halde amel-i sâlih yaparsa...**"[410] gibi âyetlerde önce imân belirtilmiş daha sonra ameller imânın üze-

---

405 Kâdî Abdülcabbâr, **Şerhu'l- Usûli'l-hamse**, Beyrut 2001, s. 471.

406 Muhammed b. Abdülvehhâb, **Kitâbü't-Tevhid**, s. 20.

407 Muhammed b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, s. 12; Ecer, **a.g.e.** s., 68.

408 el-Bakara 2/277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57,173; el-Mâide 5/9; Hûd 11/23; Râd 13/29.

409 et-Teğâbûn 64/9.

410 Tâhâ 20/16.

rine atfedilmiştir. Halbûki dil kâidelerine göre farklı şeyler birbiri üzerine atıf yapılır. Bundan dolayı **İmâm Mâtürîdî**, âyetlerde önce "imân edenler" denip daha sonra bir kısım amellerin yapılmasının istenmesine dayanarak amel olmadan imânın sâbit kılındığını ve amelleri imândan kabul eden görüşün yanlışlığını belirtir.[411]

İbn Abdülvehhâb; tevhidin, "Allah'tan başka bir ilahın olmadığına şahadet etmek" olduğunu ve namaz gibi ibadetlerden önce geldiğini belirtirken, diğer İslam âlimleri gibi düşünmektedir. Ancak o, tevhidin mânasını bu şekilde bilmeyenin veya bildiği halde amel etmeyenin Ehl-i kitaptan olacağını söyleyerek[412] ulemânın genel görüşünden ayrılır. O, tevhidi "amelî tevhid" olarak değerlendirmeye kalkmakla İslam âlimlerinin umumî görüşünden ayrı bir açıklamada bulunur.[413] İslam'ın prensiplerine göre, Kuran ve Sünnet'te sabit olan bir hükmü inkar etmemek şartıyla, amelindeki bir ihmallikten dolayı bir Müslümanın küfre gitmesi söz konusu değildir.

Ehl-i sünnet ulemâsı amelleri kâmil bir imânın alâmeti olarak görmüşlerdir.[414] Söz konusu âlimler, âyetlerde belirtilen "*bilerek bir Müslümanı öldüren*" veya *Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen* kimselerin küfre nispet edilmesini tevil ederek; bu nevi günahların işlenmesinin helal görülmesi durumunda tekfir söz konusu olabileceğini açıklamışlardır. Kelam ilminde "***istihlâl***" (*Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal kabul etmek)*, denilen bu hadise kalpteki tasdike zıt, onu ortadan kaldıran bir durum görülerek, küfür sayılmıştır.[415]

---

411 Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-sünne,** I, 74.

412 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.**, s. 18.

413 Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhabilik**" XIII, 264.

414 Geniş bilgi için bkz.: Gümüşoğlu, Hasan, "**İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel İle İlişkisi**" Diyanet İlmi Dergi, c. 44, sy. II, 2008, s. 127 vd.

415 Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**, 348; el-Mekkî, **Kûtu'l-Kulûb** II, 209; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, II, 458, Taftazânî, **Şerruhu'l-Makâsîd**, V, 203; **Şerhu'l-Akâid**, s. 142-4;

İmâm-ı Âzam; "Amel imândan, imân da amelden farklı şeylerdir. Bir müminden çoğu zaman amelin kalkması bunun delilidir"[416] diyerek amel olmadan imânın gerçekleşeceğini söylemiştir.

İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî, doğru görüş sahiplerinin fâsık bir Müslümanı, mümin olarak vasıflandırdıklarına dikkat çekerek, "mümin" kelimesinin tasdik eden mânasına geldiğini hatırlatır ve kalpte tasdik bulunduğu için günahkar kimsenin mümin olduğunu belirtir. Cüveynî, devamla müminlere hitap eden şer'î hükümlerin fâsıklar ve müttekîler diye bir ayrım yapmadan beraberce getirilmesini delil kabul edip, fâsıka mümin hükümlerinin uygulandığını, mesela ganimetten hisse verildiğini, cenaze namazının kılınıp Müslüman mezarlığına defnedildiğini söyler.[417]

2- Tevessül

Kendisiyle başkasına yaklaşılana "**vesîle**",[418] bir şeyi vesîle yaparak yani birisini aracı kılarak başkasına yaklaşmaya da "**tevessül**" denir. Vehhâbîler, bir Müslümanın, sâlih kimseleri kabirlerinde ziyaret edip, onları Allah Teâlâ'dan istedikleri şeylerde vasıta kılmasını "*doğrudan kabir sahibinden isteme*" şeklinde kabul etmiş ve geçmiş kavimlerin bu şekilde şirke düştüklerini söyleyip, kabirdeki evliyâ ile tevessül eden Müslümanları şirke nispet etmiştir.[419]

Muhammed b. Abdülvehhâb, Allah Teâlâ'nın sâlih kullarıyla yani peygamber veya evliya ile tevessül edilerek dua edilmesine şiddetle karşı çıkmış ve bu şekilde hareket eden Müslümanları müşrik olarak nitelemiştir. O, evliyâdan olan kulları vesile ederek dua eden Müslümanları Asr-ı saadette puta tapan müşrik-

---

Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber**, s. 226.

416 Îmâm-ı Âzam, **el-Vasıyye**, s. 87.

417 Cüveynî, **el-İrşâd ilâ kavâtı'ı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd**, nşr. Esad Temimî, Beyrut 1992, s. 334..

418 Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 307.

419 Muhammed b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, s. 46.

lere ve ruhban sınıfını ilahlaştıran ehl-i kitab'a benzetmiş, hatta sâlih kimselerin yanında dua etmenin daha büyük bir şirk olduğunu iddia etmiştir.[420]

İbn Abdülvehhâb, kabir ziyareti ile alakalı görüşlerinde İbn Teymiye'den etkilenmiştir. İbn Teymiye, fikirleri ile Müslümanlar arasında kargaşaya sebep olmuş, bu sebeple de hayatının bir kısmını mahkeme ve hapishanelerde geçirmiştir.[421] O'nun cumhur'u-ulâmadan ayrılıp Müslümanları şirke nispet ettiği en önemli mesele kabir ziyaretleri ve tevessül ile ilgili görüşleriydi. İbn Teymiye, Resûlullah'ın (s.a.v.) kabrini ziyaretini bile doğru bulmayıp yasaklamıştır. O, kabir ziyaretinin şirk ve küfür olduğunu iddia edince, diğer âlimlerin büyük tepkisi ile karşılaşmış ve bazı âlimler de onu tekfir etmiştir.

İslam âlimlerinin bir çokları İbn Teymiye'nin iddialarının yanlışlığını açıklamışlar, **Takiyyüddin es-Sübkî** (756/1355)[422] başta olmak üzere bazıları bu konuda müstakil eserler yazarak, İbn Teymiye'nin ulâmanın çoğunluğundan ayrıldığını ve ifrata gittiğini ifade etmişlerdir.

Vehhâbîler, İbn Teymiye'ye ait görüşleri şiddet kullanarak Müslümanları zorla kabule zorlayınca, Osmanlı Devleti Vehhâbîler ile görüşüp onları ikna etmek için daha önce bahsettiğimiz şekilde değerli âlim ve müderris **Adem Efendi**'yi göndermişti. Adem Efendi Abülaziz b. Suûd ile Mekke'de görüşmüş ve iddialarının asılsızlığını ortaya koymak için âyet ve hadislerden deliller getirmiş, Asr-ı saâdetten misaller vermişti.

Bu görüşme esnasında kabir ziyaretleri ve evliyanın ruhlarından yardım dilemek de konuşulmuş, İbn Suûd, kabir ziyaret-

420 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.**, s. 19.

421 İbn Batuta, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim, **Rihletü İbn Batuta** s. 96, Beyrut 2004; Koca, Ferhat, "**İbn Teymiye**", DİA, XX, 404.

422 Subkî Takıyyüddin, **Şifâu's-Sikâm fî Ziyâret-i Hayri'l-Enam**, Kahire 1319.

lerinde şirk olan işlerin yapıldığını Osmanlı Devletinin bunları yasaklamaması sebebiyle rıza göstermiş duruma düştüğünü, bunun ise küfür olduğunu söylemiştir. Adem Efendi ise, İbn Suud'u ikna için Hz. Ömer ile Hz. Ali arasında Hacer-i Esved konusunda yapılan şu konuşmayı da aktarmıştır:

Hz. Ömer bir tavafında Hacer-i Esved'e dönüp şöyle demişti: "Vallahi senin fayda ve zararın yoktur, lâkin Allah'ın katında benden yüksek olan Fahr-i Âlem'e (s.a.v.) uyarak seni öperim". Bunun üzerine Hz. Ali; "Resûl-i Ekrem(s.a.v.) '**Canâb-ı Hak, insanların yaptıklarını Kıyâmet gününde yaratıklara şâhid olması için Hacer-i Esved'in içine koymuştur**' buyurdu. Bu hadisi-i şerife göre faydalı ve zararlı olur" demiştir. Bu söz üzerine Hz. Ömer "Yâ Ali beni uyardın" diyerek, Hz. Aliye teşekkür etmiştir.

Adem Efendi, âyetlerden ve müfessirlerden misaller vererek sâlih zâtlara ait kabirleri ziyaret edip, onlar ile tevessül etmenin onlara ibadet mânasına gelmediğini ve câiz olduğunu söylese de İbn Suûd, ikna olmamıştı.[423]

Katip Çelebi (1070/1659), kabir ziyaretleri konusunda İbn Teymiye'nin ifrata gittiğini, ruhun bedenlerle ilişkisinin ölümden sonra da devam ettiğini bu yolla bir çok zatın Allah'a ulaştıklarını belirtir. O, Allah katında yüksek makam sahiplerinin vesileye ihtiyaç duymadıklarını, ancak sıradan Müslümanların hayrı çekmek ve belâyı uzaklaştırmak için sâlih kimselerin ruhâniyet veya cismaniyetiyle tevessül ettiklerini ve istifade ettiklerini ifade ederek, "kendisi ile vesile yapılana ibadet niyeti bulunmaz ise "bunun şirk olmayacağını belirtmiştir.

Katip Çelebi, kabir ziyareti konusunda insanların başıboş bırakılmamasını; zira mezar ziyaretlerinde mum yakmak, iplik bağlamak gibi edebe aykırı şeylerin bulunduğunu ve bunun, güzellikle insanlara anlatılarak, ziyaret adabının öğretilmesi gerek-

423 Cevdet Paşa, **Târih-i Cevdet**, IV, 876.

tiğini söyler ve bu hususta kavga ve tartışmanın doğru olmadığını ifade eder.[424] Katip Çelebi bu şekilde kabir ziyaretinin mühim olduğunu belirttir. O, görülen yanlışların kırıcı ve zorlayıcı olmadan güzel nasihatlerle önlenmeye çalışılmasını isteyerek, ziyaret ve tevessül konusunda Vehhâbîlerin aşırılıklarına katılmamıştır.

Tevessülün yani sâlih bir zatın Allah katındaki makamını vesile ederek Allah Teâlâ'ya yaklaşmanın haramlığı hususunda Kur'an ve Sünnet'te bir delil bulunmadığı gibi, sahâbeden de bu konuda bir haber mevcut değildir. Bu itibarla bir Müslümanın tevessül sebebiyle şirke nispet edilmesi bir delile dayanmamaktadır.

Bir âyette "**Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı isteseler, Resul de onlar için istiğfar etseydi, Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı**"[425] buyrularak, Müslümanların hayatında veya vefatından sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tevessül etmelerinin güzel bir şey olduğuna işaret edilmiştir.[426]. Ayrıca Muhammed suresinin 49. âyetinde Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) Müslümanların günahının affı için talepte bulunmasını yani vesile olmasını istemiştir.

Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî (1270/1854), "**Ey iman edenler, Allah'tan sakının ve O'na yaklaştıracak vesile arayın**"[427] âyetinin tefsirinde, konuyla alakalı geniş malumat verir. Vehhâbîliğin tesiri altında kaldığı söylenen[428] Alûsî, Hz. Peygamber ile tevessül eden kimseleri şirke nispet bir tarafa, bunları dalâlete nispet etmenin bile zorluğundan bahsederek, İbn Teymiye ve İbn Abdülvehhâb'ın bu konudaki aşırı görüşlerini katılmaz.

---

424 Katip Çelebi, **Mîzânü'l-Hak fî İhtiyârı'l-Ahak** nşr. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993, s. 70-1.

425 Nisa 4/64.

426 Nebhânî, Yusuf, Şevâhidü'l-Hak, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts., s. 62, 157, 225.

427 Mâide, 5/ 35.

428 Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhabilik**" XIII, 268; Ecer**, a.g.e.,** s. 206; Eroğlu, Muhammed, "**Âlusî**", DİA, II, 551

Âlûsî, tevessül konusundaki farklı görüşleri aktardıktan sonra netice olarak; "*Hayatta iken veya vefatından sonra Allah'a yaklaşmak için Hz. Peygamber ile tevessül etmekte bir beis görmem*" diyerek tevessül konusundaki kararını açıklar. Ona göre "Ya Rab ihtiyacımın giderilmesi için Hz. Muhammed ile tevessül ediyorum, o'na olan sevgini ihtiyacımı gidermede vesile kıl" demek ile "Yâ Rab şunu yapman konusunda rahmetinle tevessül ediyorum, şu hususa rahmetini vesile kıl" demek arasında bir fark yoktur. Âlûsi'ye göre, tevessül eden zat, gerçekte Allah'tan geleceğini bilerek sâlih ve veli bir zat ile tevessül ederse, Hz. Peygamberle tevessülde olduğu gibi caizdir. O tevessülün usûlüne uygun yapılmadığı takdirde sakıncalı olacağını söyler[429]

Tevessül eden herkesi şirke gitmekle veya haram işlemekle itham etmek, İslâmî delilden yoksun olduğu gibi bir Müslümanın şirke nispeti büyük vebal ve mesuliyet gerektiren bir husustur.

Takıyyüddin es-Subkî, Allah Teâla'ya Hz. Peygamber ile tevessülün, ondan yardım ve şefâat istemenin câiz ve güzel bir şey olduğunu, bunun bütün selef âlimleri ve Müslümanlar tarafından kabul edilen bir husus olduğunu açıklamakta ve İbn Teymiye'ye kadar hiçbir âlimin bunu inkar etmediğini ve İbn Teymiye'nin tevessülü inkar ederek geçmiş zamanlarda hiçbir kimsede görülmeyen bir bidate düştüğünü belirtmektedir.[430] Bir Müslüman, Allah'tan değil de doğrudan kabirdeki zattan isterse bu âlimler tarafından hoş karşılanmamakla birlikte, böyle bir niyetin dışında usûlüne uygun yapılan tevessülün câiz olduğu söylenmiştir.[431]

---

429 Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, **Rûhu'l-Maânî,** VI, 187-8, Beyrut 1998.

430 Subkî Takıyyüddin, **Şifâu's-Sikâm fî Ziyâret-i Hayri'l-Enam**, s. 133; Âlûsî, **a.g.e,** VI, 185.

431 Toprak, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, Konya 1990, s. 433.

3- Şefâat

Vesile kılmak, vasıta yapmak, şefaât dilemek ve medet istemek gibi birbirine yakın mânaya geldiğinden Vehhâbîler şefaâti inkar etmişler ve bir kimseden şefaât istenmesini yasaklamışlardır.[432] Halbuki, Ehl-i sünnet'e göre şefaât hakkı Allah'a ait olmakla birlikte, O'nun izni ile peygamberler, şehidler, veliler, âlimler gibi sâlih kimselerin de şefâat edeceği Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir.[433]

Ebü'l-Mûîn en-Nesefî ve **Teftâzânî** gibi kelâmcılar "**Allah'tan başka hiçbir ilahın olmadığını bil, hem kendi hem de Müslüman erkek ve kadınların günahlarının affını Hz. Allah'tan iste**"[434] âyetine ilave olarak "**Artık, şefaât edicilerin şefaâti onlara fayda vermez**"[435] âyetini şefâate delil olarak göstermişledir. Bu âyette kafirlere şefâatin fayda vermeyeceği açıklandığından, bu aynı zamanda Müslümanlar için şefâatin olduğuna delil teşkil eder. **Nesefî** ve **Teftazâni**, şefaât konusundaki meşhur hadislerin mütevatir seviyesine ulaştıklarını belirtirler ve şefâatin katî delillerle sabit olduğunu ifade ederler.[436]

Kur'an-ı Kerimde bir çok âyette Peygamberimize (s.a.v.) ümmeti için dua etmesi ve istiğfarda (af talebinde) bulunması ve ümmeti için şefaâtçi olması istenmiş ve onun ümmeti için yaptığı veya yapacağı duaların Hz. Allah tarafından kabul edileceği beyan edilmiştir.

Muhammed suresinin 49. âyetinde Hz. Muhammed'den (s.a.v.) Müslümanların günahının affı için talepte bulunmasını bir diğer ifade ile onlara şefaâtçi olmasını istenmiştir.

432 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.**, s. 103.

433 Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid,** s. 148-9; eş-Şârânî, Abdülvehhab b. Ahmed, **el-Yevâkîd ve'l-Cevâhir fî Beyân-ı Akaidi'l-Ekâbir**, Beyrut ts. II, 171; Harputî,**Tenkîhu'l-Kelam fî akâid-i ehl-i İslam**, s. 342, Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, s. 117.

434 Muhammed 47/19.

435 Müdessir 74/48.

436 Nesefî, Ebu'l-Muîn, **Tebsıratu'l-edille**, s. 793; Teftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 149.

Bir başka âyette "**Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan bağışlanmayı isteseler, Resul de onlar için istiğfar etseydi, Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı**"[437] buyrularak müminlerin Hz. Peygamberin şefâati ile affedilecekleri haber verilmektedir.

Ashâb-ı kiram bir çok ihtiyacı için Hz. Muhammed'e (s.a.v.) müracaat ederek onunla tevessül etmişler, o da onların isteklerinin Allah tarafından karşılanmasına vesile olmuştur.

İbn Abdülvehhâb, Allah Teâla'nın izni ile Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şefâat edebileceğini ancak şefâatin ondan değil de Allah'tan istenmesi gerektiğini ve Peygamberin şefâatinin şirke gidenlere bir faydasının olmayacağını belirtir ve Müslümanların veliler hakkında aşırı gidip onlara kabirlerinde ibadet etmekle küfre gittiklerini söyler.

4- Kabir Ziyareti

Muhammed b. Abdülvehhâb, evliyanın kabirlerini ziyaret etmenin ve bunları amel-i sâlih olarak görmenin bidat ve insanın malını ve canını mubah kılan (öldürülmesine ve malının yağmalanmasına imkan veren) bir küfür olduğunu iddia etmiş[438]bundan dolayı da Vehhâbîler istilâ ettikleri beldelerdeki türbe ve kabirleri yıkmışlardır.

Resûlullah'ın (s.a.v.) kabir ziyaretini tavsiye etmesinden ve ziyaret eden veya ziyaret edilene yönelik faydalarından dolayı, dört mezhep imamı büyük müctehidler, kabir ziyaretinin mendup olduğunda ittifak etmişlerdir.[439]

Vehhâbîlerin evliya kabirlerini ziyaret eden Müslümanları "kabirlere veya insanlara ibadet ediyor" diye değerlendirmeleri

---

437 Nisa 4/64.

438 Muhammed b. Abdülvehhâb, **a.g.e.,** s. 39-45.

439 Toprak, **Ölümden Sonraki Hayat,** s. 420; Şeker, Mehmet, "**Kabir**", DİA, XXIV, 36.

doğru bir yaklaşım değildir. Zira Allah dostlarını veya onların kabirlerini ziyaret eden insanlar da her Müslüman gibi ibadetin yani kulluğun sadece Hz. Allah'a yapılacağının şuurundadırlar. Ziyaret edenin niyeti ise ona ibadet değil onunla tevessül ederek Allah'a yaklaşmak, rızasını kazanmak ve kulluk vazifesini daha iyi yerine getirmektir. Ziyaret edilen zat, Allah tarafından sevilen dost bir kimse olması itibariyle, Allah'a yaklaşmakta ve rızasını almakta vesile kabul edilmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb; kabir ziyaretlerini, Allah'tan başkasından yardım ve şefâat istemek şekline yorumlayıp, şirk kabul ederken, buna Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ruhâniyetiyle tevessülü ve onun kabri olan *Ravza-i Mutahhara*'sını ziyareti de dahil etmiştir. O, Hz. Peygamberin kabrini şefâat veya yardım istemek gibi hususî bir maksatla ziyaret etmeyi de şirk kabul etmiş ve tamamen yasaklamıştır.[440]

Subkî'nin senetleriyle beraber zikrettiği bir çok hadiste Rasûlullah (s.a.v.), vefatından sonra kendisini yani kabrini ziyaret edenlere şefâatinin vâcib olacağını belirtip, vefatından sonra kendisini ziyaret edenlerin hayatında iken kendisini ziyaret edenler gibi olduğunu ifade etmiştir.[441]

Dört büyük amelî mezhebin imamı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kabrini ziyaret etmenin müstehap olduğunda ittifak etmişler, hatta Hanefîler bu ziyaretin vâcib derecesinde bir sünnet, bazı Mâlikî imamları da vâcib olduğunu söylemişlerdir. Resul-i Ekrem'in kabrinin ziyaret edilmesinin sünnet olduğunda Müslümanlar icmâ etmişlerdir.[442]

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendisi kabirleri ziyaret etmiş, özellikle Uhud şehitlerine belli aralıklarla düzenli olarak ziyarette bulunmuştur.

---

440 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.** s.51.

441 Subkî Takıyyüddin, **Şifâu's-Sikâm fî Ziyâret-i Hayri'l-Enam**, s. 3-33.

442 Nebhânî, **Şevâhidü'l-Hak**, s, 64, 75.

İslam'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kabir ziyaretini yasakladığı bilinmektedir. Bu yasak, putlara tapan, onlardan yardım bekleyen ve kabir ziyaretlerinde bir çok hurafelere yer veren bir toplumun şirkten tam olarak kurtulması ve tevhid akidesinin iyice yerleşmesini temin için olabilir. Ayrıca o devirdeki kabirlerin hep müşriklere ait olup henüz Müslüman kabrinin bulunmamasından da kaynaklanabilir.[443]

Tevhid akîdesi, Müslümanlar tarafından iyice benimsenip, İslâmî hayat toplumda yerleştikten sonra, Resulullah (s.a.v.) yasağı kaldırıp kabir ziyaretini tavsiye etmiş ve "**size kabir ziyaretini yasaklamıştım; (şimdi) ziyaret ediniz**"[444] buyurmuşlardır. Resûl-i Ekrem kendileri de annelerinin kabri de dahil olmak üzere bir çok defa kabir ziyaretlerinde bulunmuşlardır. Rasûlullah'tan (s.a.v.) sonra başta ashâb-ı kiram olmak üzere tarih boyunca Müslümanlar kabirleri ziyaret etmişlerdir.

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.), kabristanlığa vardığında oradakilere *selam vermesi ve selam verilmesini emretmesi*,[445] kabre, "*ziyaret edilen yer manasında*"[446] "**mezar**" denilmesi ve bu amel için ziyaret tabirin kullanılması hayatta olan bir kimseyle yapılan görüşmeye benzemesi açısından önemli olup bütün bunlar kabirde hayatın bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de şehitlere *"ölüler"* denmesi yasaklanmakta ve "onlar diridirler fakat, siz farkında değilsiniz"[447] denilmekte, bir nevi onların hayat sahibi olarak Allah'ın katında hayatta oldukları ve rızıklandırıldıkları belirtilmektedir.[448]

443 Âlûsî, **Rûhu'l-Maânî**, VI, 188.
444 Müslim, "Cenâiz", 36; Ebû Davud, "Cenâiz", 18, İbn Mâce, "Cenâiz", 47.
445 Müslim, "Cenâiz", 35; Nesâî, "Cenâiz", 103, İbn Mâce, "Cenâiz",36.
446 Şemseddîn Sami, **Kâmus-ı Türkî**, II, 1330.
447 Bakara, 2/154.
448 Âl'i-İmran, 3/169.

Âyet ve hadisler doğrultusunda İslam âlimlerinin çoğunluğuna "*ölüm*"ü ruhun ceset üzerindeki fonksiyonlarının sona ermesi ve ruhun cesetten ayrılması şeklinde anlamışlar ve ruhun fonksiyonlarını devam ettirdiğini söylemişlerdir.[449] Bu itibarla kabir ziyaretlerinde ziyaret eden ile ziyaret edilenler arasında ruhânî bir irtibat söz konusudur.

Fahreddin er-Râzî, ölümden sonra ruhun hayatının devam ettiğini ve bunun bir çok delilinin olduğunu söylemiştir. **Râzî**, nefsini tezkiye edip kemâle eren bir zatın türbesinin ziyaret edilip, onun kabri başında bir müddet kalınması durumunda ziyaretçinin bundan büyük fayda temin edeceğini ve kabirdeki insanın kemâlât ve nurunun hayattaki insana yansıyacağını belirtir. **Râzî**, ziyaret edenin kemâlâtı kabirdekinden daha fazla ise kabir ehlinin ondan istifade edeceğini ve ziyaretçide bulunan nur, marifet ve rızanın ölmüş insanın ruhuna aksedeceğini ifade ederek, ziyaret eden ile kabirdeki kişi arasında karşılıklı bir istifadenin gerçekleşeceğini açıklamaktadır.[450]

Bedenin ruhun bir takım hareketine mâni olmasından dolayı ölümden sonra ruhun, daha hızlı hareket edeceğini söyleyen **Râzî**, bedenden ayrılan ruhun bir çok açıdan bedende olan ruha göre daha kuvvetli olduğunu belirtmekte ve ruhun bedenden ayrılmasından sonra gayb âlemi'nin ve âhiret sırlarının kendisine açılacağını ve önceden sahip olduğu bilgilerin üzerindeki tozların kalkarak, bedenden ayrılan zarurî ve gerçek bilgiye ulaşacağını ifade eder.[451]

Kemâlât ve velâyette yüksek makamlara çıkan bir kısım velilerle ölümünden sonra da tevessül edilebileceği, hatta bazı mürşitlerin insanlarla hayattakinden daha fazla ilgilenebilecekleri ve

---

449 Toprak, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, s. 230-33.

450 Râzî, Fahreddin, **el-Metâlibü'l-Âliye,** V, 276-7, Beyrut 1987.

451 Râzî, **A..e.,**V, 217, 275.

kabirlerinde müritlerini terbiye ederek tasarruflarının devam edeceği belirtilmiştir.[452]

Kanaatimizce İbn Abdülvehhâb, kabir ziyareti konusundaki düşüncelerini oluştururken yaşadığı coğrafyadaki bazı Müslümanların özellikle de Şiîlerin, önderlerinin kabirlerini ziyaret ederken gösterdiği ve İslam âlimlerinin ekseriyetinin de yanlış gördüğü aşırılıkları dikkate almıştır.[453] Ancak O, kabir ziyareti konusunda hüküm verirken bir ayrım yapmadan bütün Müslümanları şirke nispet etmekte aşırılığına gitmiştir. Bir diğer ifade ile Muhammed b. Abdülvehhâb, Şiîlerin kabir ziyaretlerindeki ifrat davranışlarına reaksiyon göstermiş ancak, hüküm verirken kendisi de tefrite gitmiştir.

Bu açıklamalar neticesinde Müslümanların huşu içersinde yaptıkları ve büyük faydasını müşahede ettikleri sâlih zâtların kabirlerinde ziyaret edilmesini şirk olarak değerlendirmek son derece yanlış ve mesnetsiz bir yaklaşımdır. Kabir ziyareti, Peygamberimizin (s.a.v.) gerek sözlü sünnetinde ifadesini bulan, gerekse de bizzat Resûlullah (s.a.v.) tarafında yerine getirilen bir sünnettir.

5- Bidat

Vehhâbîlerin görüşlerinin merkezine oturttukları bir kelime de "**bidat**" tir. Bidat, sahâbe ve tâbiîn devrinde bulunmayan, sünnete aykırı olarak yeni ortaya çıkan ve şer'î bir delilin gereği olmadan, yapılan iş mânalarında[454] kullanılmaktadır.

Taftazânî, mutaassıp kimselerin bidati yanlış anladıklarını belirtip; "onlar, kötülenen biatin sahâbe ve tâbiîn devrinde olmayan, dinde sonradan çıkan şeyler olduğunu bilmezler. Bu iddiaları delalet eden şer'î bir delil de yoktur" diyerek yeni olan her şeyin bidatin kapsamına alarak karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Taftazânî,

452 Nebhânî, **Şevâhidü'l-Hak**, s. 146; Toprak, **a.g.e.**, s. 429.

453 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.,** s. 48.

454 Cürcânî, **Ta'rifât**, s. 68; Kâtip Çelebi**, Mizânü'l-Hak**, s. 65.

cahillerden bazısının kötü olduğuna dair bir delil bulunmadan "dinde sonradan çıkan şeylerden sizi sakındırırım" hadisine dayanarak sahâbe ve tâbiîn zamanında olmayan her şeyi bidat olarak gördüklerini halbuki, bu hadisle "dinde olmayan bir şeyin ondan sayılmasının" kastedildiğini ifade ederek, dînî olmayan hususların bidat kavramının içine girmediğine dikkat çeker.[455]

Bidat, Vehhâbîler tarafından oldukça geniş yorumlanarak dînî olmayan bir çok husus dindenmiş gibi kabul edilip, şiddetle karşı çıkılmış hatta bunlar, küfür ve şirk olarak değerlendirilmiştir.

Vehhâbîler dînî olmayan yani ibadet maksadıyla yapılmayan bir çok uygulama ve hareketleri de bidat sayarak karşı çıkmışlar ve kendileri çöl ortamında yaşayıp geliştikleri için İslam medeniyetinin bir çok unsurunu yıkıp, işgal ettikleri yerleri çöle benzetmişlerdir.

Vehhâbîler, camilerin çiniler ve güzel hatlarla süslenmesine, her biri bir sanat eseri olarak kabul edilerek yapılan kubbe ve minarelere karşı çıkmışlardır. Halbuki bunlara benzer gelişmeler, sonra ortaya çıktığı için kelime mânası itibariyle bidate girse de doğrudan ibadete taalluk eden bir yenilik olmadığı için hüküm itibariyle bidat sayılmaz. Nitekim bunlar bir ihtiyaç ve zaruretten kaynaklandığından, İslam âlimleri tarafından caiz görülmüştür.[456]

Vehhâbîler, Delâil-i Hayrât, makam ile ezan okumak, mübarek gecelerde ibadet etmek, sakal-ı şerif ve hırka-ı şerif ziyaretleri yapmak, tesbih çekmek ve mevlid merasimleri icra etmeyi de bidat ve şirk kabul edip, yasaklamışlardır.[457]

Hz. Muhammed (s.a.v.): "**Benim sünnetim ile râşid ve hidayet üzere olan halifelerinin sünnetine bağlanınız ve sımsıkı sarılınız.**

---

455 Teftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd,** V, 232.

456 Kâtip Çelebi, **a.g.e.**, s. 65.

457 Çağatay, Neşet, İA, **"Vehhâbîlik"** XIII, 265; Ecer, **a.g.e**. s., 82-5; Fığlalı, **a.g.e.,** s. 121-2.

Sizleri sonradan çıkan bidatler konusunda sakındırırım. Çünkü her bidat dalâlettir"[458] buyurarak bidatin kötülüğüne dikkat çekmişti.

Peygamberimizin (s.a.v.) kötülediği biat, Asr-ı saâdet ve sahâbe devrinde bulunmayan ve ibadet maksadıyla yapılan işlerdeki yeni uygulamalar mânasındaki bidattir. İnsanların ibadet maksadıyla değil de beşerî ihtiyaçları olarak yerine getirdikleri giyim-kuşam ve yeme-içme tarzındaki farklılıklar veya kültür, sanat ve medeniyetteki yeni gelişmelerin dindeki bidat mefhumunun içinde düşünülmesi doğru olmaz. Bu itibarla âlimler bidati çeşitli yönlerden incelemişler ve bidati üçe ayırmışlardır[459]:

a) İtikatta bidat: Ehl-i sünnet itikadına uymayan bidatler olup, bir kısmı küfre sebep olur bir kısmı ise küfre götürmemekle birlikte itikâdî bir hata olduğu için ameldeki hatadan daha tehlikelidir.

b) Amelde bidat: İbadet maksadıyla yapılan amellerde sünnete uymamak veya sünnet-i müekked gibi bir sünnetin terk etmektir ki bu da bir nevi dalâlet ve fâsıklıktır.

c) Âdette bidat: Dînî bir vasıf taşımadığı için ibadet olmayan dolayısıyla dalâlet veya doğru yoldan ayrılmak gibi bir sakıncası bulunmayan, meşru çerçevede yeme-içme ve giyim-kuşamdaki farklılıklar, sanayi ve teknolojideki yenilikler gibi.

Âlimler sahabe devrini takip eden tâbiîn döneminin de İslamın anlaşılmasında ve uygulanmasında örnek olduğunu belirtmişlerdir. Uyulması gereken sünnetin; haklarında hayır, iyilik ve doğrulukla şahadet edilen asırdaki insanların sünneti olduğu bunların da sahâbe, tâbiîn ve onların yolundan gidenler olduğu ifade edilmiştir.[460]

---

458 Tirmizi, "İlim", 16; Ebû Davud, "Sünnet", 8; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

459 Kadızâde Ahmed Ahmed Efendi, **Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî Şerhi'l-Vasıyyeti'l-Muhammediyye,** "Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi", nşr. Faruk Meyan, İstanbul ts., s. 232.

460 Alizâde, Ya'kub b. Seyyid, **Mefâtîhu'l-cinan şerhu Şir'ati'l-islam**, İstanbul, 2006, s. 11.

Muhammed Abdülhay el-Leknevî (1304/1886): "Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn yaptıkları, onların zamanında yapılıp da onların kötü görmediği şeyler şâri'in sakındırdığı bidatlerden değildir"[461] diyerek bu dönemdeki uygulamaların sonraki Müslümanlar tarafından takip edilmesinin doğru olduğunu ifade etmiştir.

6- Tasavvuf

Vehhâbîler, tasavvuf ve tarikatları da bidat olarak görmüşler ve yasaklamışlardır.[462]İbn Abdülvehhâb, tevessülü yani, Allah Teâlâ dışında evliyadan yardım istenmesinin veya bir zorluk anında onlara sığınılmasının bir faydasının olmadığını söylemiştir. Mahlukata iltica etmenin şirk olduğunu ifade eden Vehhâbîler, Allah'tan başkasına dua edip yardım istemekten daha büyük bir dalâletin olmadığını ısrarla söylemiş ve sâlih kimselerden yardım istemeyi, puta tapmak olarak değerlendirmişlerdir.[463]

İbn Abdülvehhâb, bu görüşleriyle tasavvuf ve tarikatları, hedef almış sâlih kimselerle de şeyh, mürşid ve pîrleri kastetmiştir. İbn Abdülvehhâb'ın yolunu takip eden Vehhâbîler, tasavvuf ve tarikatları bidat olarak görmüşler, velîlerin hayatta iken veya ölümünden sonra ziyaret edilip, himmet ve yardım istenmesinin sapıklık, şirk ve küfür olduğunu söylemişlerdir.[464]

Vehhâbîlerin bu işleri yapan kişilerin niyetlerini dikkatte almadan tasavvuf ve tevessül hakkında hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. İlk yılarında tasavvufla meşgul olduğu bilinen İbn Abdülvehhâb'ın devrindeki bazı tasavvufî düşüncelerden özel-

---

461 el-Leknevî, Muhammed Abdülhay, **İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüd leyse bi-bid'a**, nşr., Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, 1998, s. 16.

462 Muhammed b. Abdülvehhâb, **a.g.e.,** s. 39-45; Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhâbîlik**" XIII, 268; Fığlalı**, a.g.e.,** s. 177.

463 Muhammed b. Abdülvehhâb, **a.g.e.**, s. 31-33; Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhâbîlik**" XIII, 265.

464 Çağatay, Neşet, İA, "**Vehhâbîlik**" XIII, 264; Ecer, **a.g.e**. s., 77; Fığlalı, **a.g.e.,** s. 116.

likle de vahdet-i vücud gibi insanların kafalarını karıştıran anlayışlardan veya şeriata uymayan bazı tarikat uygulamalarından etkilendiği ve bunlara bir tepki olarak İbn Teymiye'nin görüşlerini esas alarak iddialarını oluşturduğu söylenebilir. Ancak tasavvuf ve tarikatlar hakkında hüküm verirken genel bir yaklaşımla bütün mutasavvıflar ve tevessülde bulunan bütün Müslümanlar bidat ve şirk ehli olarak kabul edilmiştir.

Gerçek mânada tasavvufta, Kur'an ve Sünnet'e ters bir husus bulunmadığı gibi Tasavvuf, âlimlerin ekseriyeti tarafından da hoş karşılanmış, hatta tarih içersinde dînî ilimlerde rüsuh bulmuş (ileri seviyelere yükselmiş) bir çok âlim, tasavvuf ve tarikatların faaliyetleri içinde yer almış, evliya ve mürşidlere intisap etmiştir. Ayrıca evliya denilen ehl-i tarik insanlardan dînî ilimlerde oldukça ilerlemiş bir çok zat da yetişmiştir.

Bu çalışmamızın esas konusu tasavvuf ve tarikatlar olmadığı için bu hususta geniş izahlarda bulunma imkanına sahip değiliz. Bu zatların hayatlarını ve eserlerini dikkate aldığımızda Vehhâbîlerin, evliya veya tarikat ehli insanlar hakkında ileri sürdüğü iddialara katılmak mümkün değildir. Tasavvuf, âyet ve hadislerde ifadesini bulan[465], Resûlullah (s.a.v.) devrinde mevcut olan, İslam'ın özü ve ruhudur. Sofîlerin sözlerinin çoğu bir kısım âyet ve hadisin açıklamalarından meydana gelmektedir.[466]

Ehl-i sünnet kelamcıların ilklerinden olan **Haris el-Muhasibî** (243/857), tasavvufla ilgili esrinin başında şeriatın hududuna riayet, Allah'ın Kitabı ve Resûlünün Sünnetine bağlılığı ve hidâyet üzerine olan imamların icmâ ettikleri hususları kabullenmenin önemini belirtir. Muhasibî, tasavvuf yolunun "**İşte bu benim dos-**

---

465 Geniş bilgi için bkz: el-Kelabâzî, Ebû Bekir Muhammed, **et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf,** s. 30, ve devamı.

466 Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar,** İstanbul 1990, s. 29; Kara Mustafa, **Tekkeler ve Zâviyeler**, İstanbul 1990, s. 20.

doğru yolumdur"[467] âyetinde ve "**Benim ve râşid ve hidayet üzere olan halifelerin sünnetini sımsıkı sarılın**" hadisinde ifadesini bulan esaslardan teşekkül ettiğine işaret eder.[468]

Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), âyetlerle bir müridin gece ve gündüz yapması gereken ibadetleri ve günlük zikirleri anlatıp İslam'ın temel şartlarını taharetten (temizlik) başlayarak anlatıp, Ehl'i-sünnet ve'l-cemâatin esaslarını sıralar.[469]

Abdülkerim Kuşeyrî (438/1046), tasavvufla ilgili meşhur eserinin baş kısmında sofilerin sahip olması gerektiği tevhid esaslarını belirterek bu hususta İslam itikadının önemine işaret eder[470].

Şehâbeddin Sühreverdî (632/1234) de aynı şekilde tasavvufun kaynaklarını Kur'an ve Sünnet'te gösterip, Âsr-ı saâdetten örnekler verir.[471]

Meşhur kelamcı **Sadru'l-İslam Pezdevî** tasavvufa mensup insanların, İslâmî esaslara uymadıklarını belirtmekte ancak, sofiyyenin ekserisinin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ten olduğunu ve aralarında keramet sahibi insanların bulunduğunu ifade etmektedir.[472]

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'in Fırka-ı Nâciye'den (kurtulan fırka) olduğunu belirtikten sonra Ehl-i sünnet içersine giren sınıfları sayarken bir madde de tasavvuf ehlini zikreder ve sofilerin "*ilim ehli, basiret sahibi, dünya nimetlerine değer vermeyen insanlar* olduğunu belirtir. **Bağdâdî**, *tasavvuf ehli insanların Kur'an ve hadise uyan, tevhid yolundan giden, hayâ sahibi, Allah'a tevekkül eden ve O'na teslimiyet gösteren Müslümanlar"* olduğunu ifade ettikten sonra "**bu Allah'ın diledi-**

467 En'âm, 6/153.
468 el-Muhâsibî, Haris, **Risâletû'l-Müsterşidîn,** s. 35-9.
469 Mekkî, Ebû Tâlib, **Kûtu'l-Kulûb**, I, 9-10, 176; II, 205, 232.
470 Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Beyrut 1992, s. 41.
471 Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin, **Avârifü'l-Maârif**, trc. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1989, s. 7-11.
472 Pezdevî,**Usûlü'd-dîn**, s. 253.

ğine verdiği lutfudur. Allah büyük lütuf sahibidir"[473] âyetini zikreder[474].

Bu noktada **İmam-ı Rabbânî Ahmed Serhindî**'nin gayet başarılı olan tecdid ve ıslah anlayışı konusundaki faâliyetlerini[475] zikretmeden geçmek doğru olmaz.[476] O, **İbnü'l-Arabi** tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücud görüşünü ve şeriata uymayan tarikat uygulamalarını tenkit etmekle kalmadı, İslâmî ilimlerde ve özellikle tasavvufta, İslam'a uygun anlayışın öğretilmesi ve uygulanması için âlimler yetiştirdi. Onun sayesinde tasavvuf ve kelâm başta olmak üzere İslâmî ilimlere ve Müslümanlara yeni bir hayat ve istikamet verildi.[477]

7- el-Emru bi'l-Mâ'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker

"*İyiliği emredip kötülüğü yasaklamak*" mânasında bir ıstılah olarak kullanılan "*el-emru bi'l-mâ'rûf ve'n-nehyü ani'l-münker*", İslam'ın temel esaslarından biri olarak Kur'an'da ve Sünnet'te açıklanmıştır. Tarih içersinde Müslümanlar bu esası yerine getirmek için yoğun gayret sarf etmişler, büyük fedakarlıklarda bulunmuşlardır.

Vehhâbîler ise bu konuda çok sert bir tavır sergileyerek **el-emru bi'l-mâ'rûf ve'nehyü ani'l-münker** adı altıda İslam dünyasında âdeta terör estirmişler ve Müslümanlara savaş açarak Hâricîlerin yolundan gitmişlerdir. Onlar Kur'an ve Sünnet'in dışında her şeyi bidat ve kötü kabul ettiklerinden kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlarla savaşı dînî bir vazife saymışlardır. Muhalifleriyle savaşmayı bidatler ile savaşmak olarak gösteren Vehhâbîler bidatleri "münker" tâbiri içine koymuşlardır.

---

473 Hadid, 57/21.

474 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 364.

475 Geniş bilgi için bkz.: Serhindî, İmam- Rabbânî Ahmed Fâruk, **Mektubât,** I-III.

476 Bu konuda bkz.: Özgen, Mustafa, **İmam-ı Rabbânî Ulûhiyet ve Nübüvvet Anlayışı,** Konya 2007.

477 Fazlur Rahman, **İslam,** trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, 1996, s. 280.

Suudi Arabistan Devleti, Vehhâbîliğin esasları doğrultusunda *el-emrü bi'l-mâruf ve'n-nehyü ani'l-münker* işini devletin en önemli görevleri arasına koyarak bunun için özel teşkilat kurup özel adamlar görevlendirmiştir. Münkeri (kötülüğü) önleme adı altında Vehhâbîliğin esasları Müslümanlara zorla uygulanmıştır.

Hz. Allah, Ümmet-i Muhammed hakkında: "**Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız**[478]"buyurmuştur. Bir başka âyette: "**Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip, kötülükten meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir**."[479] buyrularak bu işle vazifeli bir topluluğun bulunması bütün Müslümanlara emredilmiştir. Asr-ı saâdetten itibaren Müslümanlar bu konuda gerekli hassasiyeti göstermişler ve Müslümanlar arasında huzursuzluğa sebebiyet verecek davranışlardan uzak durarak, mûtedil bir yol takip etmişlerdir.

Resûlullah (s.a.v.): "**Sizden her kim bir münker (kötülük) görür ise onu eliyle değiştirsin. Eğer gücü yetmez ise diliyle, ona da gücü yetmez ise kalbiyle onu değiştirsin. Bu imânın en zayıf olanıdır**"[480] buyurarak Müslümanlardan güçleri nispetinde kötülükleri değiştirmelerini emretmiş ancak, bu hususta aşırılığa gidilmesini veya Müslümanlar arasında kargaşa çıkarılmasını istememiş, "**Bize silah çeken bizden değildir**"[481] buyurarak Müslümanın Müslümanı öldürmesini kesinlikle yasaklamıştır.

el-Emrü bi'l-mâruf ve'n-nehyü ani'l-münker vazifesinin yapılmasının şartları ve usûlü vardır. Buna riayet edilmediği takdirde daha büyük zararlar ortaya çıkabilir, ıslah edeceğiz derken bu ifsada dönüşebilir. Bu itibarla âlimler bu işi birtakım şartlara bağlamışlardır.

---

478 Âl-i İmrân 3/110.
479 Âl-i İmrân 3/104.
480 Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 11; Nesâî, "İmân", 17.
481 Buhari, "Fiten", 7; Müslim, "İmân", 161; Tirmizî, "Hudud", 26; Nesâî, "Tahrim", 26.

Mutezile, bu işi temel prensiplerinden biri olarak kabul edip, itikâdî konular arasında bu meseleye geniş yer ayırmıştır. Şiîler ise *iyiliği emir ve kötülükten men*'i "**imam**"ın vazifesi olarak görmüşlerdir.[482] Vehhâbîler ise belirttiğimiz gibi bu meseleyi ön plan çıkarıp kendi görüşlerini Müslümanlara zorla kabul ettirmeye çalışmışlar, mendub olan bir şeyin emredilmesinde veya mekruh olan bir şeyin yasaklanmasında büyük baskı uygulamışlardır.

Ehl-i sünnet, el-emrü bi'l-mâruf ve nehyü ani'l-münker vazifesine büyük önem vermiş ancak, onun itikâdî bir esas olarak kabul edilmesini doğru bulmayıp meseleyi amelî bir konu olarak görmüştür. Ehl-i sünnet kelâmcıları, bidat fırkaların bu meseleyi büyütüp, itikâdî bir husus haline getirmelerinin yanlışlığını ortaya koymak ve doğru yolu göstermek için konuya kelâm kitaplarında yer vermişlerdir.[483]

Ehl-i sünnet, bu konudaki âyet ve hadisleri dikkate alıp, iyiliği emr'in ve kötülükten men'in farz-kifâye olduğunu belirtip bu işe ehil insanların vazifeyi yerine getirmesinden sonra diğer Müslümanlardan mükellefiyetin kalkacağını belirtmiştir. Ûlemâ, bunun farz olması için emredilecek şeyin farziyyetinin, men edilecek şeyin ise haramlığının kesin olarak bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Mendup olan bir mârufun (iyiliğin) anlatılmasının veya mekruh olan bir kötülüğün yasaklanmasının ise mendup olduğu ifade edilmiştir.[484]

Teftâzânî, bu vazifenin insanların ehliyet ve salâhiyetlerine göre yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. O, öldürme ve silah kullanma gibi büyük sorumluluk gerektiren vazifelerin fitne ve kargaşadan kaçınmak için sadece yetkili otorite, yani devlet başkanı tarafından îfa edileceğini söyler. **Teftâzânî**, ictihâdî konuların müctehid âlimler tarafından yapılacağını, bunların dışında

482 el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II, 478.
483 Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, V, 172; el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II, 478.
484 el-Cürcânî, **a.g.e.**, II, 478.

her seviyede insanların bildiği şer'î hükümlerde ise her insanın bu vazifeyi yapabileceğini belirtir.

Teftâzânî müctehidler arasında ihtilaf konusu olan meselelerde bir âlimin kendi görüşünü zorla kabul ettirmesini doğru olmadığı açıklayarak, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin hükümlerinin uygulanmasında birbirlerine karşı müsamahalı hareket etmenin önemine işaret eder.[485]

Katip Çelebi: "*Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ümmeti ile muâmelesi lütûf ve kereme dayalı iken, son zamanlarda gelen iddiacılar, kendilerinin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) karşı ettiği muhalefeti ve ayıbını görmeyip azıcık bahane ile ümmetin kimini kâfir sayıp, kimini yoldan azmış, dinden çıkmış gösterip, Allah'tan korkmaz ve Peygamberden utanmaz, halkı taassup derdine düşürüp, bölünmesine sebep olur, avamın şartlarını bilmezler ve her nesnede el-emrü bi'l-mâruf ve'n-nehyü ani'l-münker farz sanıp kavga ve inat ile tartışıp, çatışırlar*"[486]diyerek bu konudaki aşırılıkları dikkat çekmiştir.

8- İslam'ı Îzah ve İfâdede Metot Farkı

Vehhâbîler, İslâmî esasları anlamada ve uygulamada cumhur'u-ulemâ'dan farklı bir yolda ilerlemişler, dînî metinlerin anlaşılmasında ilk asırdan itibaren âlimlerin takip ettikleri usûl ve esaslara itibar etmemişlerdir. Vehhâbîler, kendi iddialarına uygun buldukları birkaç âlimin görüşlerini sistemlerini oluşturmada temel almakla birlikte, bir çok noktada onlardan da ayrılarak, kendilerine has bir izah ve hareket tarzı geliştirmişlerdir.

Vehhâbîler, Ahmed b. Hanbel'in (r.h.) mezhebinden olduklarını ifade etseler de, İbn Teymiye'nin ortaya koyduğu esasları daha çok benimsemişlerdir. Onlar, İbn Teymiye'nin katı tavrını

485 Taftazânî, **a.g.e.**, V, 174.

486 Kâtip Çelebi, **a.g.e.**, s. 83.

daha da sertleştirmişler, şirk ve bidat ile ilgili görüşlerini zorla pratiğe koyarak, Haricîlerin yolundan gitmişlerdir.[487]

Vehhâbîlerin, dînî metinlerin anlaşılmasında aklın kullanılmasıyla elde edilen bilgi ve hükümleri reddetmeleri, âyet ve hadislerde tevil veya tefsiri kabul etmeyip, zâhirî mânalarına çok sıkı bağlı kalmaları sebebiyle, Zahiriye mezhebine benzedikleri görülür. Bu durum onların tevil veya mecâzî mânayı kabul etmemeleri, özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında Müşebbihe ve Mücessime ile benzer inançları paylaşmalarına sebep olmuştur.[488]

İbn Batûta (779/1377), İbn Teymiye'nin Şam'da cuma günü hutbe okurken "Hz. Allah benin şu indiğim gibi dünya semâsından iner" dediğini ve arkasından minberden bir basamak aşağı indiğini belirtir. İbn Teymiye, Allah'ın nüzulünü (Allah'ın rahmetinin inmesini) insanın inmesine teşbih edince cemaatte ona itiraz edenler olmuş ve halk ayaklanmış, daha sonra ulâmanın ittifak ettiği görüşlerin aksine başka fikirler de beyan ettiği için muhakeme edilmiş ve hapse atılmıştır.[489]

Muhammed b. Abdülvehhâb da İbn Teymiye'nin yolundan giderek âyet ve hadislerde geçen **yed** (el) **vech** (yüz) **fevk** (üst) gibi müteşâbih lafızların zâhirî mânalarını aynen alarak cisim ve teşbihten münezzeh olan Allah Teâlâ'ya el, yüz, sağ, sol, isnat etmiştir.[490] O, Ehl-i sünnetin Hz. Allah'a cisim ve yön isnat etme tehlikesinden kurtulmak için verdiği mecazî mânaları kabul etmemiştir.

Vehhâbîlik, saydığımız bu özelliklerinden dolayı İslam tarihinde bilinen belli bir mezhebe uymamış ve İslam'ı anlamada ve uygulamada kendilerine mahsus görüşler olması itibariyle ayrı bir mezhep şeklini almıştır.

---

487 Ebu Zehra, **a.g.e.**, s. 221; Yörükhan, **İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler**, s. 92, 104.

488 Ecer, **a.g.e.**, s. 92-94; Fığlalı, **a.g.e.** s. 127-8.

489 **Rihlet-ü İbn Batuta**, s. 95-96; Aksun, Ziya Nur; **Osmanlı Tarihi,** VI, 463.

490 Muhammed b. Abdülvehhâb**, a.g.e.** s.107.

Vehhâbîler, İslam'ın ilk dönemlerindeki sâdeliğe ve selefin yoluna dönmek davasında oldukları için selefiyye olarak da isimlendirilmiş ise de fikirlerinin sahâbe ve tâbiînin esasları ile örtüştüğünü söylemek mümkün değildir. Vehhâbîler, özellikle imân-amel ilişkisinde seleften tamamen ayrılmışlardır.

İmam-ı Âzam (r.h.) başta olmak üzere bir kısım selef âlimi, ameli tamamen imândan ayrı değerlendirmişlerdir. Ameller imânın bir parçasıymış gibi gözüken âyet ve hadîsler, (imân ile amellerin ayrı olduğunu daha net ifade eden âyet ve hadislere bakılarak) amellere teşvik veya günahlardan kaçındırmak gibi bir takım mânâlarla tevil edilmiş[491] ve kötü fiiller kâmil bir Müslümana yakıştırılmamıştır.

İmâm Şâfiî, **İmâm Mâlik**, **Ahmed b. Hanbel** (r.h.) gibi selef âlimleri, imân-amel ilişkisinde amale önem vermek için, ameli imânla beraber kabul etmişler ancak, sadece ameliden dolayı Müslümanı tekfir etmemişlerdir.[492]

Hâricîler gibi aşırıları istisna edecek olursak; geçmiş ulemâ, sadece amelinden dolayı yani bir günahı veya farzlardaki bir eksiği sebebiyle Müslümanları küfre ve şirke nispet etmemiştir. Vehhâbîler ise basit bir bahane ile Müslümanları şirke ve küfre nispet etmişler, âdetlerde ve dünyevî hususlardaki yenilikleri bile bidat sayarak bunların ortadan kaldırılması için Müslümanlarla savaşmışlar ve onları öldürüp, mallarını yağmalamışlardır.

Vehhâbîlerin "Kur'an ve Sünnet'e" dönüyoruz diyerek geçmiş ulemânın ilmî faaliyet ve gayretlerini yok saymışlar ve daha çok ulemânın ekseriyetine muhalif görüşler ortaya koymuşlardır. Zira dînî metinlerden hüküm çıkarmak yani ictihat etmek, İslâmî ilimlerde rüsûh bulmuş (yüksek seviyeye ulaşmış) âlimlerin işidir.

---

491 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II, 456-9; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, V, 199; Şârânî, **el-Yevâkîd ve'l-Cevâhir**, II, 113, 114, 123; Aliyyü'l-Kârî, **Şerhu'l-Emâlî,** s. 44.

492 en-Nesefî, **Tebsıra**, II, 798; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 180.

Cevdet Paşa, Vehhâbîlerin bu husustaki görüşlerini açıklarken bu konuya dikkat çekip; "*İctihad kapısı şer'an kapalı değilse de müctehid-i mutlak derecesine varmak bugünkü halde güç belki de imkansız olduğundan örfen bu kapı kapanmıştır*" demekte ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ictihad davasına kalkarak, sahâbenin hatalı olduklarını iddia edip onların yaptırdığı kabirleri yıktırmasını ve Asr-ı saâdet'ten sonra yeni ne varsa ortadan kaldırmasını onun hak ve batılı fark ve temyiz etme kâbiliyetini yitirmesine bağlamıştır.[493]

c) Vehhâbîliğin Değerlendirilmesi

Vehhâbîler, İbn Teymiye'nin görüşlerini temel aldıklarını söylemekle birlikte kendilerini daha çok Hanbelî olarak ifade etmişlerdir. Ancak gerek İbn Hanbel gerekse İbn Teymiye, mücadelesini kalemi ve dili yapmakla iktifa edip şiddet ve isyana başvurmadıkları halde Vehhâbîler, yayılmada şiddeti temel bir vasıta olarak kullanmışlardır. Vehhâbîler baştan itibaren şiddet kullanarak, Müslümanlara saldırıp, mallarını yağmalamıştır.

Vehhâbîlik, çöl şartlarında geçerli olan bir düzeni her coğrafyaya hakim kılmaya çalışmakla medeniyetin değerlerine karşı da mücadele etmiştir. Bu itibarla Vehhâbîlik dînî bir oluşumun yanında devlete ve halifeye isyan eden siyasî bir hareket olarak da görülmüştür.

Vehhâbîlerin "İslâm'ın aslına dönüş" iddiaları yaptıkları ile tezat teşkil etmiştir. Zira Kur'an ve Sünnete bakıldığında halifeye itâatin emredildiği görülür. Hz. Allâh: "*Ey iman edenler! Allâh'a ve Resûlü'ne ve sizden olan ulu'l-emre itâat ediniz*"[494]buyurmaktadır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de: "Size Allâh'tan korkmanızı ve Habeşli bir köle de olsa idarecilerinizi dinleyip, itâat etmenizi

493 Cevdet Paşa, **a.g.e.** IV, 1857.
494 en-Nisâ 4/59.

tavsiye ederim"[495] buyurmuştur. Resûlullâh (s.a.v.) bir sohbetinde kötü ve zalim halifelerden bahsedince sahâbeden bazıları: "Ey Allah'ın Resûlü onlara kılıçlarımızla karşı koyalım mı?" diye sormuşlardı. Fahr-i Kâinât ise: "*Namaz kıldıkları müddetçe hayır. İdarecilerinizde hoşunuza gitmeyen bir şey gördüğünüzde onun amelini çirkin kabul edin. Ancak itaatten ayrılmayın*" buyurmuşlardır.[496]

İslam, halifeye itaati emredip, ona isyan ederek Müslümanların mallarının ve canlarının yok olması ile neticelenecek bir kargaşaya mâni olunmasını önemli görmüştür.[497] İslam'da kişinin mal ve can emniyeti sağlam bir şekilde koruma altına alınmış ve toplumun huzurunu bozan hareketler yasaklanmışken; Vehhâbîlerin Müslümanları basit sebeplerle şirke nispet ederek katletmelerini ve mallarını yağmalamalarını meşru görmek mümkün değildir.

Vehhâbîler, ıslahatçı bir gaye ile yola çıkmışlar ancak çok geçmeden mevcut birliği bozmaya ve Müslümanlara karşı silaha sarılmaya yönelmişlerdir. Fazlur Rahman'ın bu gerçeği görmesine rağmen "...ilerleme ancak şiddet usullerine başvurmayla mümkün olabilirdi"[498] diyerek konuyu kapatmasını ve şiddeti meşru görmesini kabul etmek mümkün değildir.

Vehhâbîlerden esinlenerek "İslam'da reform" iddiasını gündeme getirenlerin bir kısım batılıların sempatisini kazanma konusunda bir dereceye kadar başarılı oldularsa da böyle bir iddianın İslam dünyasında kabul görmesi ve Müslümanlar toplumlar tarafından benimsenmesi söz konusu olmamıştır. Zira İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet, Asr-ı saâdetteki asıllarında

495 Tirmizi, "İlim", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8; **Müsned**, IV, 174; İbn Mâce, "Mukaddime",6.

496 Müslim, "İmâre", 61.

497 Bu hususta geniş bilgi için bkz: Gümüşoğlu, Hasan, **İslam'da İmamet ve Hilâfet**, s. 286 vd.

498 Fazlur Rahman, **a.g.e**, s. 278-9.

bir değişikliğe uğramadan, orijinal haliyle günümüze kadar gelmiş ve tarih boyunca Müslümanlar bu iki esası hayata geçirmekte büyük başarı göstermişlerdir. Kur'an ve Sünnet'e bir ilave veya noksanlaştırma yapmak sureti ile onlarda bir bozulma olmamıştır ki İslam'da reform yapılsın, yeniden aslına uygun bir şekil verilsin. Reform, aslı bozulan Hıristiyanlıkta söz konusu olabilirdi.

Batılılar yirminci asrın başındaki İslamiyet'in durumunu, on beşinci asırdaki Hıristiyanlığa benzetiyorlardı. Protestanlık sayesinde Hıristiyanlıkta reform yapılarak hürriyet fikrinin geliştiği, akıl ve fennin önem kazandığı düşünülüyor ve İslam'ın da bir reforma tâbi tutulup, muteber İslâmî kitapların ve şer'î hükümlerin yeniden gözden geçirilerek medeniyet ve terakkiye uygun hale getirilmesi tavsiye ediliyordu.[499]

Wilfred Cantwell Smith, Müslümanları İslâm'ı yeniden yorumlamak zorunda olduklarına inandırmaya büyük gayret gösterir. Smith, Hıristiyan dünyasındaki reform hareketleri ve Protestanlığın ortaya çıkışı ile İslam dünyası arasında alaka kurmaya çalışarak sekülerlik, özgürlük ve evrensellik gibi terimlerin İslâmî bir yorumunun yapılması durumunda İslam dünyasında kabul göreceğini belirtir. Buna örnek olarak da Pakistan'ın ilk kuruluşunda çok az kimsenin İslam'dan ziyade laikliğe taraf olduğunu, ancak gün geçtikce laikliği tercih edenlerin artmasını gösterir. Pakistan'ın dışında bu konudaki çalışmalar için ise Mısır'dan Ali Abdurrazık Türkiye'den de Ziya Gökalp örnek verilir.[500]

Graham E. Fuller, İslam dünyasındaki modernist hareketleri Hıristiyanlıktaki Protestan Reformasyona benzetir.[501] Zira Yirminci asrın ikinci yarısından itibaren gündemi meşgul eden İslamcıların çoğu, bir İslam âlimi olarak yetişmeyen kişilerdi. Bir

499 Lothrop Stoddard, **Yeni Alem-i İslam**, s. 38.

500 Smith, Wilfred Cantwell, **Islam in Modern History**, s. 40-7, 253-4.

501 Graham E. Fuller, **The Future of Political Islam**, trc. Mustafa Acar, **Siyasal İslâmın Geleceği**, İstanbul 2005, s. 120.

kısmı batı üniversitelerinde okumuş mühendis ve tıp gibi disiplinlerde yüksek tahsil yapmış bu kişilerin İslam hakkındaki bilgileri Kur'an ve Hadisle ilgili metinleri kendi okuma ve araştırmaları ile sınırlı idi.

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi de Muhammed Abduh ve hocası Cemâlettin Efgânî'nin Luther ve Kavlin'in Hıristiyanlık için oynadığı rolü İslam için oynamak istediklerini ancak başaramadıklarını belirtir.[502]

İslam'ın tahrif olunmuş bir Hıristiyanlıkla aynı görülerek reformdan bahsedilmesi yanlıştır. Zira Hıristiyanlık, Hz. İsa devrindeki orijinalliği kaybetmiş olmasına rağmen İslam için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu itibarla Hıristiyanlık için faydalı olduğu düşünülen reform İslam için son derece zararlıdır. İslam, Kur'an ve Sünnetin üstünde hiçbir otorite kabul etmediği için (Hıristiyanlık ve Yahûdîliğin aksine) Müslümanlar asr-ı saâdetten itibaren devamlı bu iki esasa bağlı kalmaya dikkat etmişler, yaşadıkları asrın şartlarını bu esaslara uygun hale getirmeye gayret etmişlerdir. Bu hususta bir takım aksaklıklar tespit edildiğinde "müceddid âlimler" bunların düzeltilmesi konusunda Müslümanlara önderlik ederek, yapıcı bir tecdit hareketi oluşturmuşlardır.

Vehhâbîliğin esasları dikkate alınmadan onun bir tecdit hareketi şeklinde değerlendirilmesi, Hindistan'da başlayıp bütün İslam âleminde tesirini gösteren İmam-ı Rabbânî'nin tecdit faaliyeti ile karıştırılmasına veya benzetilmesine[503] sebep olmuştur. Nitekim Hindistanlı düşünür Muhammed İkbal (1876-1938), Vehhâbî hareketini İslamı canlandıran bir hayat ürperişi olarak değerlendirmiştir.[504] Gerçekte İmam-ı Rabbânî'nin tecdit anlayışı Vehhâbîlikten tamamen farklıdır.

502 Mustafa Sabri Efendi, **Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem**, I, 144.
503 Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, İstanbul, 1999, s. 14
504 İkbal, Muhammed, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam** trc. Sofi Hori, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü**, İstanbul 1964, s. 171.

İmam-ı Rabbânî, ebedî kurtuluş için; ilm-i kelâm'da açıklandığı şekilde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerinin görüşlerine uygun bir itikâda sahip olunmasını, ameli konular öğrenildikten sonra fıkıh ilminde yer aldığı şekilde onlarla amel edilmesini ve bu iki esasın tam mânası ile yerine getirilebilmesi için de tasavvuf yoluna girilmesi zorunlu görür.[505] Halbûki Vehhâbîlik, Ehl-i sünnet kelâmına, geçmiş fukahânın görüşlerine ve tarikata intisaba şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu itibarla gerek Gazzâli'nin ihyâ hareketi gerekse İmam-ı Rabbânî'nin tecdit anlayışı İslam dünyasında son derece müspet tesirle bırakarak, Müslümanların İslâmî değerlere bağlı kalması konusunda büyük fayda sağladığı ve asırlarca tesirleri devam ettirdiği halde, Vehhâbîlik için böyle bir müspet neticeden bahsetmek mümkün değildir.

Vehhâbîlik, zamanla İslam dünyasında dinin yozlaştığına inanan ve bu düşünce ve tutumlardan ayıklanmasını savunan, dînî konularda bağımsız ve yeni hükümler vermenin gereği üzerinde duran her türlü faâliyeti içine alan bir terim olarak da kullanılmıştır.[506] Vehhâbîlik, İslamcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak gösterilse de bu doğru değildir. Vehhâbîliğin temel ilkeleri başka uyanış hareketlerinin aynı gibi görünse de, bu benzerlik sadece yüzeyseldir.[507] Zira Vehhâbîlerin yolundan gittiğini söyledikleri Hanbelîler, asılardır 'ictihat kapısı'nın açık olduğunu söyledikleri halde İslam Medeniyeti'nin Hanefîlerin ağırlıkta olduğu bölgelerde daha iyi geliştiği bir gerçektir. Bu gün bile ictihat kapısının açık olduğunu söyleyen Vehhâbîlerin hakim olduğu Arabistan'ın geneli medeniyetten uzak, hala çöl şartlarının ve bedevî hayatın devam ettiği bir ülkedir.

505 İmam-ı Rabbânî, **Mektubât**, I, 71.

506 Fazlur Rahman, , **a.g.e.,** s. 275.

507 Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması,** s. 39; Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s.12

Suud ailesinin yanında uzun müddet kalan Muhammed Esed, Vehhâbîliğin dinî bir heyecan oluşturduğuna ve demir bir ordu toplayarak Arap yarım adasında yayıldığına dikkat çeker. Esed, Vehhâbîleri "hep cihat rüyası gören ve kendilerini İslamiyet'in yegâne temsilcisi sayan ve bütün öteki Müslümanları kafir kabul eden mağrur insanlar" olarak tarif eder.[508]

Asr-ı saâdette tamamlanan ve kemâle eren İslam, onu takip eden bir iki asırda müctehid imamlar tarafında sistemleştirilmiş, esasları herkesin anlayacağı şekilde düzenlenmiş ve yazılı hale getirilmiştir. Mezhep haline gelen bu sistemler, Müslümanların genel kabulünü görmüştür. Sonradan büyük âlimler yetişmesine rağmen onlar, önceki müctehidlerin ictihadlarına bağlı kalmışlar ve onlara saygı gösterip yeni ictihatlarda bulunmaktan kaçınmışlardır.

İslam dünyasında bu anlayış asırlarca devam etmiş, Müslümanlar dînî metinleri tartışıp yeni ihtilaflarla vakit geçirmek yerine, müspet ilimlerde ve medeniyette ilerlemeye gayret etmişler ve imkanlarını bu yönde kullanmışlardır. Nitekim Avrupalıların Ortaçağ karanlığında bocaladığı devirlerde Müslümanlar, ilim ve fende büyük ilerlemeler kaydetmişlerdir.

İslam dünyasını asırlardır himayesine alan ve tek bağımsız İslam Devleti Osmanlının hakim olduğu coğrafyanın kaynaklarında gözü olan batılı devletlerin özellikle de İngiltere'nin dış politikası Osmanlının zayıflatılması temeline oturtulmasından sonra Osmanlı, büyük sıkıntılarla karşı karşıya kaldı.

İngiliz tarihçi Arnold J. Toynbee'nin (1889-1975) ifadesi ile "*İslam dünyasının muhtelif kısımlarında manda ve sömürgesi bulunan Batı Avrupa ülkelerinin bir kısmı, Batı hakimiyetinin uzlaşmasız bir şekilde devam ettirilmesini ve aynı şekilde bu uğurda gerekli "kan ve servetin" sarf edilme-*

508 Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s. 172.

sini istiyorlardı."[509] Bu politika çerçevesinde Osmanlıya tâbi insanlar arasındaki farklılıkları körükleyerek iç huzurun bozulması hedeflendiğinden Vehhâbî isyanları önemli bir fırsat olarak kullanıldı. Ayrıca İslam dünyasında çeşitli kolejler açılarak Avrupalıların düşüncelerine yakın, onlarla anlaşabilen Müslümanlar yetiştirilmeye çalışıldı. Bütün bunlara ilaveten batılılar, batı değerleri ile çelişmeyen bir İslam anlayışı geliştirmek için, İslam'ın "yeni bir yoruma tabi tutulmasını" yani "reform" yapılması fikrini yaymaya çalıştılar.[510] Bu itibarla İslam dünyasında Vehhâbîler veya yeni selefî ve reformist anlayışı savunan insanlar batılı menfaatler için istifade edilebilecek önemli bir potansiyel olarak kabul edildi.

Yirminci asrın başlarında İslam dünyasına bakıldığında batıların çalışmalarının meyvesini toplamaya başladıkları görülür. Müslümanlar ahlâkî bir çöküş yaşamışlar, içlerinden bazıları İslam milletine ihanet etmiş ve dünyevî menfaatler için batılılara vatanlarını teslim etmekte bir sakınca görmemişlerdi.[511]

Osmanlının dağılmasını müteakip, emperyalist güçlerin istilasında kalan İslam dünyasındaki bazı ilim adamları, batı medeniyeti karşısında eziklik hissine kapılarak buhrandan çıkış yolları aradılar. Müslümanların geri kalma sebepleri, sanayi ve teknolojide aranması gerekirken dînî değerleri sorgulandı. Müslümanların tarihte kurdukları büyük medeniyetler göz ardı edilerek bazı insanlar, geri kalmışlığın sebeplerini İslam'da veya Müslümanların İslam'ı anlama ve yaşama şeklinde arama gayretlerine girdiler.

Müslümanlar arasında yerleşen İslam anlayışı, ilim ve fendeki söz konusu gelişmeler, Vehhâbîlerin ve modernistlerin, "Asr-ı saâdetten sonra Müslümanların dînî anlayış ve uygulamalarda yan-

509 Toynbee, Arnold, **1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası**, 19.

510 M. Muhammed Hüseyin, **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, s. 53.

511 en-Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali Haseni, **İla'l-İslam min cedid**, trc. **Yeniden İslama**, İstanbul 1967, s. 56.

lış oldukları" iddiasını geçersiz kılar. Ayrıca tarihte gerçekleştirilen ilmî ve kültürel ilerleme, Müslümanların geri kalmışlığının sebebinin dinin dışında başka yerlerde aranmasını zorunlu kılar.

Vehhâbîler, müctehid imamları taklit etmeyi doğru bulmamışlar ve ictihat kapısının açık olduğunu söylemişler ancak, bu kapıdan sadece kendi adamlarının geçmesine tahammül ederek onların görüşlerini hata etmez şekilde doğru, başkalarının görüşlerinin ise tamamen yanlış olduğunu söylemişlerdir.[512] Bu itibarla Vehhâbîlerin ictihat üzerine vurgusu İslam'ın tarihi tecrübesini mahkum etmekten öte bir mana ifade etmez.[513] Halbuki Ehl-i sünnet ulemâsı asırlar boyu amelde dört mezhep imamının taklit edilmesini doğru bulmuşlar ve Müslümanların büyük çoğunluğu da bu mezheplerden birine uymayı zorunlu görmüşlerdir.

İslam Tarihinde derin izler bırakan ve görüşleri ile kendisinden sonraki bir çok âlime tesir eden Şah Veliyyullah Dehlevî (1704-1766) bu hususta şöyle der: "Tedvin olunmuş bu dört mezhebin günümüze kadar taklit edilmesinin cevazı hakkında bu ümmet ve bu ümmetten kabul edilen herkes icmâ etmiştir. Bunda bir çok faydaların bulunduğu açıktır. Özellikle gayretlerin son derece azaldığı, insanların heva ve heveslerine kapıldığı, herkesin kendi görüş ve düşüncesini beğendiği günümüzde bu hususta (dört mezhebin taklit edilmesi) daha önemli maslahat vardır."[514]

Ashâb-ı kiramın ilim ve fazileti sonraki Müslümanlardan çok üstün olmasına rağmen onların arasında hüküm çıkarma melekesine sahip sınırlı sayıda sahâbe (ilk dört halife, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eşarî, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit vb.) hüküm verir, diğer sahâbîler de bunların verdikleri hükümleri kabul ederlerdi. Tâbiîn devrinde ve sonraki zamanlarda selefin yolu böyle

512 Ebu Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 223.

513 Şeker, M. Fatih, **Osmanlılar ve Vehhâbîlik**, İstanbul 2007, s. 117.

514 Dihlevî, Şah Veliyyullah, **el-İnsâf fî beyânî esbâbı'l-ihtilaf**, nşr, Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Beyrut 1977, s. 97.

devam etmişti.[515] Bu itibarla Vehhâbîliğin "selefe dönüş" düşüncesinin veya "Müslümanların selefin yolundan ayrıldığı" iddiasının târihî ve ilmî gerçeklerle uygunluğu söz konusu değildir.

Vehhâbîlerin, "*asıla dönüş*" adı altında İslam Medeniyetinin unsurlarını ve ilimler tarihindeki kıyas ve tevil gibi her türlü aklî düşünce ve faâliyetleri reddetmelerini ilmî bir zemine oturtmak mümkün değildir. Bu itibarla Vehhâbîliği, modern bir hareket olarak görmek veya müspet neticeler veren bir reform hareketinden bahsedebilmek oldukça zordur.

Tarih içersinde Sünnî-amelî mezhepler, birbirlerine müsamahalı yaklaşmışlar ve görüşlerini kabul ettirmek için şiddeti bir vasıta olarak kullanmamışlardır. Ehl-i sünnet, bidat fırkaları küfre nispet etmekten kaçınmış, onların bidatlerini ve yanlışlarını göstermekle birlikte İslam dairesi içersinde tutmayı hedeflemiştir. Vehhâbîlerin kendilerinden olmayanları şirke ve küfre nispet etmeleri, görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmaları ve geçersiz bahaneler ile Müslümanları öldürüp, mallarını yağmalamaları, İslam tarihinde benzeri görülmemiş bir taassubun neticesidir. Bu itibarla Vehhâbîlerin cihadı ehl-i küfre değil ehl-i İslam'a karşı idi. Vehhâbîler, bir taraftan Sünnî Müslüman komşu kabilelerine cihad ilan ederek Osmanlıya savaş açmış oluyor, diğer taraftan da, Kerbela baskınında olduğu gibi zındık kabul ettikleri Şiîlerle savaşıyorlardı. Vehhâbîlerin bu cihadından istifade eden ise Suudi ailesi ile Britanya'nın başını çektiği emperyalist güçlerdi.[516]

Resûlullah (s.a.v.) ve ashâb-ı kiram, İslam'ı tebliğ uğrunda çok büyük gayret ve fedakarlıklarda bulunmuşlar, her türlü zorluk ve sıkıntıda bile merhamet ve müsamaha gösterip, mutedil hareket etmişlerdir. Asr-ı saâdetten sonra da Ehl-i sünnete mensup âlimler, Müslümanları şirke ve küfre nispet etmek hususunda

---

515 el-Bûtî, Said Ramazan, **Mezhepsizlik**, trc. Süleyman Çelik, İstanbul 1995, s. 107, vd.

516 Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman,** s. 61.

son derece dikkatli davranmışlar ve bidat ehli insanlarla silahlı mücadeleyi doğru bulmamışlardır.

Ehl-i sünnet'in esaslarını sistemleştiren ve bidat düşüncelere tavizsiz tavrı ile meşhur olan Abdülkâhir el Bağdâdî, Mutezile, Havâric ve İmâmiyye gibi bidat görüşlere sahip insanların cenaze namazının kılınamayacağını söyleyip, onların kestiklerini helal kabul etmemiş ve Sünnîler ile evliliklerini caiz görmemişti. Bununla birlikte Bağdâdî, onların mescidlerde namaz kılmasına, Müslümanların safında savaşa katılıp ganimet almasına, Müslüman mezarlığa gömülmesine müsaade etmiş ve ehl-i bidate yaklaşımda Hz. Ali'nin Haricilere karşı söylediği şu sözleri esas almıştır: "*Üzerimize gerekli olan şu üç şey vardır: Sizinle savaşı biz başlatmayız; içlerinde Allah'ın adını anmanız için sizleri mescidlere girmekten alıkoymayız ve bîatiniz devam ettiği sürece sizlerin ganimetten hisse almanızı yasaklamayız.*"[517] Vehhâbîler ise Hz. Ali ve selef âlimlerinin aksine Müslümanlarla savaşı kendileri için en önemli prensip haline getirmişler ve Mekke'yi ilk işgal ettiklerinde kendilerini dışındaki Müslümanların hac yapmasını yasaklamışlardı. Bu itibarla, Asr-ı saâdetten itibaren günümüze kadar İslam Tarihi içersinde Haricîlerin dışında Vehhâbîler kadar görüşlerinin kabul ettirilmesinde şiddeti sürekli olarak kullanan bir hareketi görmek mümkün değildir.

Vehhâbîler, Kur'an ve Sünnet'e dönüş gibi her Müslümanın kabul edeceği bir esası zulüm ve taassuplarına vasıta kılmış, dînî metinleri anlamayı ve izahı, ictihad yapıp hüküm vermeyi sadece şekle, zahire ve lafza indirerek onların ruhundan ve gerçek maksatlardan uzaklaşıp dar kalıplara konulmasına sebep olmuşlardır.[518] Bu itibarla Vehhâbîliğin gelişmesine bakıldığında

517 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 14.
518 Fığlalı, **a.g.e.,** s. 129.

"Asr-ı saadete dönüş" iddiasın aslında İbn Teymiye'nin görüşlerine dönüş olduğu görülür.

Mutasavvıf veya tarikat ehli Müslümanların büyük ekseriyeti daha önce belirttiğimiz gibi İslam'ın esaslarına son derece bağlı kalmışlardır. Tarih içersinde mutasavvıflar arasında İslam'ın ruhundan uzaklaşanlar olmakla birlikte, Vehhâbîlerin yaptığı gibi bunları genellemek ve tasavvufu İslam dışı görmek, tarikat ehlini şirkle itham etmek, İslâmî esaslarla uyguluk arz etmez. İslâma uymayan görüşlere tasavvuf adı altında yer verilmiş ise bunların ayrı olarak değerlendirilip hüküm verilmesi daha gerçekçi olur.

Vehhâbîlerin, İslam medeniyetinin bir çok unsurunu yıkmaları, camilerin çini ve güzel hatlarla süslenmesine ve her biri bir sanat eseri olarak yapılan kubbe ve minarelere karşı çıkmaları, büyük oranda onların çöl ortamında yaşayıp gelişmelerinden kaynaklanmıştır. Vehhâbîler, bütün hareketlerini âyetlerin derinliğine inmek ihtiyacı hissetmeden onların zahirî manâlarına dayandırmaya çalışmış ve bu düşüncelerinden hiçbir tavize yanaşmayarak başka birinin düşüncelerine hak vermek istemeyen, hep kendini haklı gören bir taassubun içersinde olmuşlardır. Bu itibarla Muhammed Esed Vehhâbîliği heyecanla kanatlanan fakat sonra kendini beğenmişliğin riyakar topraklarına düşen bir fikir olarak değerlendirir.[519]

d) Vehhâbîliğin Hıristiyan Dünya ile İlişkisi ve 11 Eylül

Vehhâbîler, Osmanlı Devletinin iç huzura ve birliğe daha fazla ihtiyaç duyduğu bir devrede, Müslüman olmayan güçlerle işbirliği yaparak, devletin zayıflama ve yıkılma sürecinde etkili olmuşlardır. İbn Suud'a göre şirke gittiklerini iddia ettiği Müslümanlar İngilizlerden daha kötü idi.

519 Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s. 174.

İbn Suud, İngiliz Philby'e şöyle demişti: "...İnancımıza göre sizler ehl-i kitapsınız. Vehhâbîlerin nefretine hedef olan müşriklerden ve kafirlerden değilsiniz. Fakat halkımın arasında özellikle eğitimini Necid dışında almış olan veya sıklıkla dışarıya seyahat eden bir çok şehirli insan İslamiyet'in temsilcileridir diye Türklere yakınlık duymakta ve bundan dolayı İngilizlere düşmanca bakmaktadırlar. Ama bundan fazla ileri gidemediler. Daha yakın zamanda böyle düşünen iki adamı görüşlerini ifade ettiklerinden dolayı cezalandırdım."[520] Bu ifadelerden İbn Suud'un Müslümanların İngilizlere düşmanlık etmesine bile tahammül edemediği ve Vehhâbîliğin Müslümanlara her türlü şiddete uygularken batılılara karşı yumuşak davranmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Batılılar ilk zamanlarda Osmanlı'yı zor durumda bırakmak için Vehhâbîlik ile ilgilenmişler, Suud devletinin kurulmasından sonra ise elde ettikleri petro-dolarlar için Vehhâbîliğin sertlik yanlısı düşünce ve hareketlerini görmezden gelmişlerdir. Ancak bu yaklaşımdan 11 Eylül saldırılarından sonra köklü değişikle gidilmiş ve Vehhâbîliğin radikal hareketleri beslediğine dikkat çekilmiştir. Dünyanın değişik yerlerinde meydana gelen ve batılıların menfaatlerine zarar veren şiddet olaylarının Vehhâbîlikten kaynaklandığı ifade edilerek bir takım tedbirlerin alınması yoluna gidilmiştir.[521]

Daha önce belirttiğimiz şekilde Vehhâbîler, Osmanlıya isyan ettiği dönemde batılıların menfaatine geliyor ve onlar tarafından yenilikçi bir hareket kabul edilip destekleniyordu. Batılı devletlerin menfaatine dokununca bu düşüncenin zararlarının ifade edilmesi batı pragmatizminin ve çifte standardının tipik bir örneğini göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca batılı kurumların Abduh ile başlayıp Kutup ile gelişen reformist ve batı karşıtı görüşlerin kaynağında Vehhâbîliği görmelerine rağmen, Suudi hükümet ile

520 Büyükkara, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, s. 47.
521 Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, trc., Haldun Bayır, İstanbul 2003, s. 124.

petro-dolar konusundaki sıcak ilişkilerini devam ettirmeleri dikkat çeken bir husustur.

Amerika, Sovyetler Birliği'ne karşı Afganistan cihadında Vehhâbîleri kullanmıştı. Aynı zamanda Humeyni'nin İran'da gerçekleştirdiği devrimin etkilerini sınırlı tutmak için Suudi hükümeti destekleyen ABD, kendi hedefleri doğrultusunda Vehhâbîlerin radikal fikirlerini ve sertlik yanlısı yönlerini bir avantaj olarak değerlendirmişti. Mısır, Endonezya, Sudan ve Cezayir gibi ülkelerden Afgan cihadı için insanlar seferber olurken bunlar CIA ile Vehhâbî Suud ailesi tarafından yönlendirilip finanse edilmişti. Bu çerçevede Bin Ladin ailesi Amerika'da çok iyi biliniyor, Harvard ve Yale gibi üniversitelere bağışlar yapmakla tanınıyordu. Hatta, 11 Eylül olaylarından sorumlu tutulan Usame b. Ladin, önceden CIA ile işbirliği içersinde Amerikan projelerini gerçekleştirmek için çalışmıştı.[522]

Sovyetlere karşı cihat çağrıları yapan Abdullah Azzam, Riyad İslam Üniversitesi'nde öğretim görevlisi iken inşaat mühendisliğinde okuyan Usame b. Ladin onun derslerine katılmıştı. Bu insanların gayretleri ile Arabistan, Cezayir, Mısır, Irak ve Sudan gibi ülkelerden binlerce kişi Afganistan'da Amerikalılarla birlikte savaşmışlardı.[523] Afganistan'da bir taraftan Sovyetlere karşı savaşırken, diğer taraftan Suudî-selefî propagandası ile Vehhâbîlik eğitimi alan bu savaşçılara Sovyetlerin Afganistan'dan çekilmesinden sonra Amerika'nın ihtiyacı kalmamıştı. 11 Eylül olayları ile birlikte çok sık gündeme getirilen ve yanlış olarak isimlendirilen "İslamcı terörü' bu gelişmelerden bağımsız izah etmek mümkün değildir.

Son senelerde insanlığın şahid olduğu şiddet olayları İslam'dan kaynaklanmadığı gibi İslam tarihinin tabiî bir gelişiminin neticesi

522 Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman,** s. 141.
523 Roy, **Küreselleşen İslam,** s.174.

de değildir. Hıristiyanlık, Yahudîlik, Hinduizm ve başka dinler, radikaller tarafından şiddeti meşrulaştırmak için kullanıldığı bir gerçek olduğu halde, şiddete başvuranlar sadece Müslümanlarmış gibi gösterilmesi doğru değildir. On beş asra yakındır tarih sahnesinde olan Müslümanların mazisinde bu günkü mânada şiddetin benzerini görmek mümkün değildir. Dolayısıyla son zamanlarda Müslüman kimlikleri ön plana çıkarılan bazı eylemcilerin uyguladıkları şiddetin kaynağında Vehhâbîliğin sertlik yanlısı mücadelesi ile Abduh, Kutup ve Mevdudi[524] gibi batılılar tarafından "İslamcı entelektüel" kabul edilen kişilerin görüşlerinin yanında, Amerikan menfaatleri çerçevesinde gelişen dış politikaları da dikkate almak gerekir.[525]

"İslamcı terör" diye isimlendirilen şiddet olaylarının geri planında örgütsel güç olarak, Afgan cihadını sözde uluslararası bir haçlı seferi şeklinde örgütleyen Amerika'nın rolü görmezlikten gelinemez. Ayrıca bir çok insanın İslam'ı kabul ettiği ve Müslümanların dünya siyasetinde ağırlığının arttığı bir zamanda Soğuk Savaş sonrası ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslam'ı kötüleyerek ve şiddetle eşit göstererek insanların İslam'a olan ilgileri azaltmaya yönelik çabaların yoğunlaştığı bir devrede bu gelişmelerin olması tesadüfle izah edilemez.[526]

Afganistan Savaşı esnasında Vehhâbîlikten beslenen cihat anlayışı, kendilerini selefi olarak ifade eden insanların siyasî düşüncelerine ilham kaynağı olmuştur. Son asırda hızlı bir şekilde

---

524 Bu konuda bkz.: Mevdûdî, Ebû'l-Alâ, trc. Ali Genceli, **Hilâfet ve Saltanat,** İstanbul ts.

525 Graham E. Fuller, ABD'nin İslam dünyasına yönelik politik hedefleri konusunda şunları söyler: "ABD'nin İslam dünyasına yönelik politikaları dört konu üzerinde odaklanmaktadır. Bölgeden düzenli enerji akışının sağlanması, İsrail'in güvenliği, kitle imha silahlarının yaygınlaşmasını önlemek ve terörizme karşı savaş. Genellikle söylenmeyen beşinci bir tercih de, herhangi bir bölgesel hegemon gücün yükselişini engellemek.", **Siyasal İslâmın Geleceği** s. 260.

526 Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman,** s. 178.

gelişen haberleşme imkanlarından istifade eden Vehhâbî propagandası, Hıristiyan dünyası dahil olmak üzere dünyanın değişik köşelerindeki Müslümanları etkilemiştir. Soğuk Savaş öncesi daha çok Arap dünyasındaki Müslümanların şiddete yönelmesinde ilham kaynağı olan Vehhâbî-Selefî anlayış ve siyâsî yaklaşım, teknolojinin bilgisayar ve internet gibi aletlerini kullanarak Müslümanlar arasında Avrupa ve Amerika hatta Endonezya'da taraftar bulabilmiştir. Yeni-fundamentalizm olarak da isimlendirilen bu hareket batı dünyasında Müslüman göçmenler arasında ve yeni Müslüman olmuş kişiler arasında yayılabiliyor, üniversiteli gençlerin düşüncelerini etkileyebiliyor.[527]Bu gençler batılı bir toplumda yaşayan varlıklı ailelere mensup olmanın yanında, batı eğitimi de aldıkları halde batı menfaatlerine zarar vermek için şiddet kullanmakta bir sakınca görmüyorlar.

Afganistan savaşından sonra bazı Vehhâbîlerin batı menfaatlerine zarar vermeleri ve bunların arasında Suudi vatandaşların dikkat çekmesi Amerikalılar ve Avrupalılar tarafından Vehhâbîliğin tehlikeli bir hareket olarak görülmesini sağladı. "Usame b. Ladin" veya "el-Kaide" ismi etrafından geliştiği düşünülen şiddet anlayışı Müslüman bir geleneğin ifadesi olmadığı gibi[528], şiddete başvuran insanların çoğu Avrupalı gençlerden oluşmaktaydı. Bu batılı gençler, Vehhâbî-Selefî hareketten etkilenmekle birlikte, büyük şiddet olayları batıda meydana gelmişti. Bu itibarla İslam ülkelerindeki şiddet olayları batıdan ithal edilen bir şey görüntüsü vermektedir.[529] Vehhâbîlerin başlangıçta Müslümanlara gösterdikleri şiddet, son senelerde Vehhâbîlerden ilham alan bazı kişiler tarafından batılılara karşı kullanılmaya başlayınca Vehhâbîlik, şiddet kelimesi ile daha çok ifade edilmeye başlanmıştır.

527 Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, 132, 140-42.
528 Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman,** s. 140-3
529 Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 25.

e) Vehhâbî-Selefî İlişkisi

Ümmetin ekseriyeti Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerince ortaya konulan Ehl-i sünnet itikâdına bağlı kalmasına rağmen, yirminci asrın başlarından itibaren Vehhâbîlik hareketinin etkisinde kendilerini selefî olarak ifade eden bazı Müslümanlar ortaya çıkmıştır. Selefîler, Asr-ı saadetteki saf ve sâde İslâmî hayatı esas aldıklarını, Müslümanların ise asırlardır Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıklarını iddia ederek, bir çok noktada Vehhâbîlerin yolundan gitmişlerdir. Aslında tarih boyunca bütün Müslümanlar Asr-ı saâdeti örnek almaya büyük gayret gösterdikleri ve selef devrindeki dînî hayatı kendileri için vazgeçilmez bir esas olarak gördükleri halde "selefiyye" diye ayrı bir isme kendilerini nispet etme ihtiyacı hissetmemişlerdir.

"Selef" denilince sahâbe ve tâbiîn anlaşıldığından[530] "selefî" de sahâbe ve tâbiînin esaslarını kabul edip onun yolundan giden mânasına gelmektedir. Bu mânada "Selefin" itikâdî konulardaki yaklaşımı, "sünnet" olarak ifade edilip, naklolunan geleneğin bütün esaslarını kabul edip, teslimiyet göstermek, bu esasların nasıl ve niçin olduğunu araştırmamak ve bu konulardaki tartışmalardan uzak durmak olarak özetlenebilir.[531] Bu manâda "Selefîliğin" bir fırka veya mezhep değil de sahabe ve tâbiîn devrindeki Müslümanların itikâdî konulardaki yaklaşımını ifade eden bir kelime olduğu söylenebilirse de böyle bir isimlendirmeyi kelâmî literatürde ve tarihte görmek mümkün değildir.

Selef ilk dönemlerde akâid esaslarının bidat sahipleri karşısında akli delillerle desteklenmesini bir ihtiyaç olarak görmemişti. Onlar, sünnetle oluşturulan İslam itikâdını her türlü bidat, yani sonradan ortaya çıkmış düşünce ve inançlardan koruyarak sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli bir vazifeyi ifâ etmişler, tarih boyunca

---

530 Gazzâli, **İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelam**, s. 42.

531 el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen, **Şerhu-usûli-İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, s. 87 vd; Gazzâli, **İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelam**, s. 42-50.

bütün Müslümanların takdirini kazanmışlar, sevgi ve saygısına mazhar olmuşlardı. Sahâbeden ve tâbiînden bazı kimseler bidat görüşlerle mücadele etmişlerse de selef genel olarak, müteşâbih lafızları tevil etmeyi veya onlara mecâzî bir takım manâlar vermeyi doğru bulmayıp bu hususta sukût etmeyi tercih etmiştir.

İtikat esaslarının tamamen tespit edilip kayıt altına alınmasından ve yabancı inançlarla karışması tehlikesi geçtikten sonra bidat düşüncelere cevap vermek ve bazı Müslümanların zihinlerinde oluşan şüpheleri ortadan kaldırmak için tâbîin dönemi ile birlikte âlimlerden bir kısmı, selefin yaklaşımını geliştirmeyi zarurî bulmuşlardır. Sonraki âlimler selefin yolunu doğru bulmakla birlikte, Müslümanları bidat düşünce ve inançlardan uzak tutma konusunda öncekilerin yaklaşımının yetersiz kaldığını görmüşlerdi.

Bidat görüş ve düşüncelerle karşılaşan bir Müslümanın şüphelerinin giderilmesi ve itikâdının düzeltilmesi için aklî bir takım delilleri ihtiyaç duyan âlimler, özellikle müteşâbih lafızlar konusunda Müslümanları teşbih veya tecsime düşmekten korumak için söz konusu kelimeleri tevil etmişlerdir. Âlimler, müteşâbih lafızları çok bilenen mânasının dışında ikinci veya mecâzi mânasında kullanmışlardır. Bu yaklaşım, sonraki Müslümanlar tarafından selefin bir devamı olarak değerlendirilmiş ve kabul görmüş, hatta "selef mezhebi" diye bir teşekkül söz konusu olmazken seleften sonra Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye olarak Ehl-i sünnet mezhebi teşekkül etmiş ve günümüze kadar Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir.

Vehhâbî hareketinin gelişmesinden sonra bir kısım insanlar, sahâbe ve tâbiîn olan selefi, örnek aldıklarını söyleyip, kendilerini "selefiye" olarak ifade etmeye başladılar. Cemalettin Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza bu hareketin en önemli temsilcileri idi.[532] Ehl-i sünnet'in geleneksel yaklaşımından kopan

532 Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra,** s. 11-5

modernist selefçîlik anlayışı, köklü İslâmî eğitim geleneğinin ve ulemânın dışında daha çok taraftar buldu.[533]

Son senelerde İslam dünyasında “Selefiyye” terimi çok sık kullanılmakla beraber bu terimin ifade ettiği mâna konusunda bir görüş birliği söz konusu olmadığı gibi, Selefîliğin sınırlarını çizmek ve bütün esaslarını ortaya koymak da mümkün değildir. “Selefîlik” anlayışında zamanla değişikliklerin olması kendi aralarında farklı yaklaşımların bulunması bu kesime çeşitli isimlerin verilmesinde ve değişik sıfatlarla anlatılmasında etkili olmuştur.[534]

Çağımızda bir çok hareket Selefî olarak bilinmekle birlikte bunlar arasında temel konularda ihtilaf devam etmektedir. Meselâ İslamcı olarak bilinen Bennâ, Kutup ve Mevdûdî gibi kişilere Selefî, Vehhâbî, reformist veya modernist denildiği gibi bu kelimelerin hepsini de söylemek mümkündür.[535] Meselâ Fazlur Rahman modernist fikirlere sahip kesimin önemli isimlerinden biri olarak tanınmaktadır.[536]

Modernistlerin en çok önem atfettikleri konu, Kur’an ve Sünnet’in çağdaş bir yorumunun yapılmasıdır. Modernistlere göre Kur’an ve Sünnet’teki metinler dönemin olaylarının târihî bağlamı içinde ele alınmalıdır.[537] Bu düşünceye göre vahyin özellikle de Hz. Peygamber’in sünnetinin büyük çoğunluğu tarihte kalmakta veya Arabistan ile sınırlandırılmaktadır ki bu cihanşümul ve Kıyamete kadar geçerli bir din olan İslam için kabul edilebilir bir durum değildir.

Modernist selefîler veya siyasî bir ifade ile “İslamcılar” meselâ kadınların eğitimine, siyâsî ve sosyal hayata katılmalarına önem

533 Smith, **Islam in Modern History**, s. 74; Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, trc. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994, s.53.

534 Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu’s-selefiye el-muâsıra,** s. 12

535 Geniş bilgi için bkz.: 03-05 Aralık 2004 tarihinde İSAV’ın düzenlemiş olduğu “**Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet**” konulu toplantı. Tebliğler **Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet,** ismiyle basılmıştır, İstanbul 2006.

536 Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s. 269.

537 Graham E. Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 107.

verip özellikle siyâsî alanda batılı bir çok değeri benimseyerek batı ile uyumlu bir hayat tarzını seçmişlerdir. Bu itibarla modernist İslamcıların temel hedefleri, çağdaş siyasal değerlerin çoğuyla uyumlu modern bir İslam anlayışı oluşturulması için nasların(Kur'an ve Sünnet) yeniden yorumlanmasıdır.[538] Suudi-Vehhâbî zihniyetin ağırlıkta olduğu Selefîlik ise Vehhâbî külliyatını sıkı bağlı, kadınlara sosyal hayatta yer vermeyen, batı değerlerine düşman ve daha sert ve dışlamacı bir hareket olarak görülmektedir.[539]

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini temel almakla birlikte İbn Teymiye'den beslenen ve Muhammed İbn Abdülvehhâb ile şiddete dönüşen Vehhâbîlik, Selefîlik başta olmak üzere bir çok harekete ilham kaynağı olmuştur. Bu akımların nasların zahirlerine çok katı bir şekilde bağlı kalarak aşırı bir lafızcılığa gitmeleri ve kendilerinin dışındaki Müslümanları dışlamaları başlıca hususiyetleridir.[540]

Selefî hareket, İslâm'a sonradan karıştığını düşündüğü inanç ve uygulamaları tasfiyeyi esas aldığını söylediği halde, kendilerini Selefi olarak ifade eden insanların bir çokları köklü İslâmî bir eğitim almamış veya temel eserleri okumuş kimseler değildi. Kamuoyunda İslamcı olarak da bilinen bu selefîler siyâsî kimlikleri ile meşhur olmuş çoğunluğu mühendis, doktor veya asker gibi dünyevî tahsil yapmış, laik müesseselerde okumuş insanlar olduğundan İslâm literatürüne de vâkıf insanlar değildi.[541] Bu itibarla bazı Selefîler için "İslam'a dönüş" düşüncesinin, bir iddia olmanın dışında gerçekte pek fazla bir şey ifade etmediği söylemek mübalağa olmaz. Ayrıca, asırlardan beri âlimlerin tecrübe birikiminden istifade etmeden ve İslâm ilimlerindeki usûl ve

538 Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 114.

539 Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 59, 116; **Küreselleşen İslam**, s. 125; Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman**, s. 177.

540 İşcan, M. Zeki, **Selefîlik**, s. 39.

541 Güngör, Erol, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul 1981, s. 213; Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 58; Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 120.

metodolojinin esaslarını dikkate almadan müctehitlerin kılı kırk yaran hukukşinaslığını mahkum ettikten sonra âyet ve hadislerden doğru hükümler elde ederek İslam'ın esaslarını ortaya koymak kolay değildir.

Son asırdan itibaren bazı kimselerin kendisini "selefiyye" veya "selefi" şeklinde ifade etmesi; sahâbe ve tâbiînin yolunu takip etmekten ziyade, selefin Müslümanlar yanındaki itibarından istifade ederek, daha çok kendi görüşlerine meşruiyet kazandırmaya yönelik olduğu söylenebilir. Zira sonradan kendilerini selefî olarak ifade eden kimselerin, sahâbe ve tâbiîn olan seleften usûl ve esasta bir çok noktada ayrıldıkları görülmektedir.

Selefîler, Vehhâbîler gibi âdeta redd-i miras yaparak, sadece Kur'an ve Sünnet'i esas aldıklarını söyleyip, Müslümanların asırlardır birikimi olan ilmî faaliyetleri ve literatürü dikkate almamışlardır. Onlar bu doğrultuda, başta mezhepleri ve müctehid imamları olmak üzere kadim ulemâyı yok saymış, hatta onların esas ve görüşlerini benimseyenleri şirk veya sapıklıkla itham etmişlerdir. Bu itibarla Selefî hareketin bir çok çıkmazı bulunmaktadır. Zira Kur'an ve Sünnet'te belirlenen akâid esaslarının anlaşılması, açıklanması ve sonraki nesillere aktarılması için beşerî ve aklî gayrete ihtiyaç vardır. İhtiva ettiği mânaları tam anlamadan, ıstılahlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak bir tasnif yapmadan ve bütün bunların hayatla bağlantılarını kurmadan, sadece âyet veya hadislerden alınan metni okumakla itikât esaslarını oluşturmak mümkün değildir.[542]

Selefîler de Vehhâbîler gibi, asırlardır Müslümanların bir çok inanç ve uygulamada İslam'dan uzaklaştıklarını veya İslam'ı yanlış anladıklarını iddia ederek, târihî süreçteki dînî hayatı sorgulamaya tabi tutmuşlar ve içersinde bulundukları sıkıntıların kaynağını daha çok "*geçmiş Müslümanlar*" da aramışlardır.

542 Özervarlı, M. Said, " **Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi" Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet**, s. 133.

f) Vehhâbîlik ve Fundamentalizm

Vehhâbîliğin oluşturduğu iklimde doğup gelişen selefîlerin bir kısmı, reformist veya modernist adıyla da meşhur olmuşlardır.[543] 11 Eylül saldırıları ile birlikte dünyada yaşanan şiddet olaylarının kaynağında bu kesimin "fundamentalist"[544] görüşlerinin etkili olduğu düşüncesi dikkatleri onların üzerine çekmiştir.[545]

Fundamentalizm batıda uygulanan laik modernliğe bir cevap olarak ortaya çıkmıştı. Dinler arası değil din içinde bir mücadele olarak dînî muhafazakarların, saldırgan laik bir güç olarak düşündükleri liberal din şekillerinin bir eleştirisi olarak gelişmişti. Bu itibarla İslâm Târihinde fundamentalist bir İslam'dan bahsetmek, en azından Sünnî Müslümanlar için bu ifadeyi kullanmak yanıltıcı olabilir.[546] Nitekim günümüzde "fundamentalist" tabirine atfedilen mânalar ve kullanıldığı yerler değişiklik arz ettiğinden çok farklı mânalarda hatta birbirine zıd düşünceler taşıyan insanları içine alacak şekilde kullanılmaktadır.

Batı kamuoyunda ilk Vehhâbîler ve onları takip edenlere eski fundamentalist,[547] Cemâlettin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza'yı selefiyye ve reformcu fundamentalist, sonraki selefîler de yeni fundamentalist olarak açıklansa[548] da bu nevi bir sınıflan-

543 Çağatay, İA, "**Vehhâbîlik**" XIII, 263; Ecer, **a.g.e.** s. 202.

544 Fundamentalizm terimi Hıristiyan dünyasında ortaya çıkmış ve yirminci asrın başlarından itibaren "inancın ilkeleri için kutsal savaş" yapma manasında bazı Hıristiyanlarca saygın bir kelime olarak kabul görmüştü. 1910 yılında Princeton Presbiteryenleri İncil'e bağlılığı devam ettirmek ve Kutsal Kitabın yanılmazlığını ortay koymak için beş esas tespit edip 1910 ile 1915 yılları arasında "The Fundamentals" isminde yayınlayıp milyonlarca nüsha dağıtılması Fundamentalizm kelimesini yaygınlaştırdı. Geniş bilgi için bkz.: Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman**, s. 46

545 Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 124; Graham E. Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 94.

546 Mahmood Mamdani, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman**, s. 46, 48

547 Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 16, 52; Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 105.

548 Smith, **Islam in Modern History**, s. 70-4; Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması,** s. 541; Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, s. 124.

dırmanın kesin sınırlarını çizmek kolay değildir. Bununla birlikte fundamentalist olarak ifade edilen bu akımların hemen hepsi Kur'an-ı kerim'den bir âyeti gelişi güzel çekip alarak, onu çoğunlukla Kur'anî yorum veya tefsire tamamen aykırı bir mânada kendi gayeleri için kullanabilmişlerdir.[549]

İlk önce Vehhâbîler daha sonra selefî ve modernistler, bir taraftan geçmişteki büyük müctehid imamların ictihatlarının yanlış olduğunu söylerken diğer taraftan sadece kendilerini ictihatta yetkili görmüşlerdir. Bu yaklaşım, asırlardır Müslümanların ibadet ve sosyal hayatlarının tanzimini temin eden ve hukuk birliğini sağlayan mezheplerin otoritesini sarsmıştır. Bu durum Müslümanlar arasında kargaşaya sebep olmuş ve bir çok Müslümanı itikat ve ibadete şüpheye sevk etmiştir. Selefî veya İslamcı olarak bilinen kişilerin bir çokları kendi meselelerini bağımsız olarak değil de batıdan öğrendikleri ile ele almayı bir zihniyet alışkanlığı haline getirdiklerinden teklif ettikleri reform programları[550] Müslüman kitlelerin duygularını rencide eder mahiyette olmuştur. Bu itibarla "reform" tabiri Müslümanların büyük çoğunluğunun yanında sevimsiz hatta tehlikeli bir kelime olarak görülmektedir.[551]

Vehhâbîlerin ictihat kapısının açık olduğunu söylemeleri, modernist Müslümanlar olarak bilinen kesimin dînî metinleri daha serbest ve özgür yorumlamalarına yol açarak, İslâm dünyasında reformist hareketlere zemin hazırlamıştır.[552] İster Vehhâbî veya Selefî olarak isterse de modernist ve fundamentalist olarak isimlendirilsin; geleneksel Müslümanlardan kendilerini ayrı bir şekilde tarif eden kesimler, bir yandan batıyı veya modernizmi tenkit ederken diğer yandan onun bazı değerlerini almaktan ken-

549 Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s. 17

550 Udeh, Abdulkadir, **İslâm ve evzauna es-siyâsiyye** trc. Beşir Eryarsoy, **İslâm ve Siyâsî Durumumuz**, İstanbul 1995, s.221; Mevdûdî, **Hilâfet ve Saltanat,** s. 102 vd.

551 Güngör, Erol, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, s. 213.

552 Fazlur Rahman, **İslam**, s. 276.

dilerini alıkoyamamışlar[553] ve batı kültüründen oldukça etkilenmişler, hatta bazı modernistler İslam'ın esaslarından taviz verecek derecede yenilikçi kesilmişlerdir.[554]

Selefîler veya modernistler geçmiş ulemânın görüşlerini ve kültür mirasını kenara iterek Kur'an ve Sünnet'ten daha çok kendi düşünceleri doğrultusunda, yorum yapabilecekleri âyet ve hadisleri kullanmışlardır. İslâm Tarihinde ortaya çıkan her bidat fırka, aynı yolu takip etmiş, âyet ve hadislerin tamamını dikkate almadan sadece kendi iddialarına uygun, tevil edebilecekleri nasları öne çıkarmışlardır.

Son dönemde ortaya çıkan selefîler, reformistler ve Ehl-i sünnet'e bağlılığı önemli görmeyen insanlar veya yeni fikir akımları, kendi sistemlerini mezheplerin yerine koyma gayreti içersinde olmuşlardır. Kısaca bunlar, klasik mezhepleri reddettikleri halde, kendileri mezhep olmaya çalışmışlardır.

g) Vehhâbîlik ve Siyasal İslam

"İslamcılık", XIX.yüzyılın ikinci yarsından itibaren özellikle batı emperyalizminin İslâm dünyasında kendini hissettirmesi ile modern bir hareket olarak daha çok gündeme gelmeye başladı. Batının İslâm coğrafyasının kaynaklarına göz dikmesinden sonra "İslamcılık" daha önemli hale gelmiş ve İslâmî hareketleri ifade etmek için bu kelime çok sık kullanılır olmuştu.

İsmail Kara, İslamcılığın: "İslâm'ı bir bütün olarak (ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, eğitim...) "yeniden" hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla, Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten hurafelerden...kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri

553 Udeh, **İslâm ve Siyâsî Durumumuz**, s. 71.vd.; Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s. 12.

554 Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, s. 211

baskın siyâsî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva deden bir hareket olarak tarif edilebileceğini" belirtir.[555]

Graham E. Fuller ise "İslamcı"yı; "bir inanç sistemi olarak İslâm'ın çağdaş Müslüman dünyada siyaset ve toplumun nasıl düzenleneceğine dair söyleyeceği önemli şeylerin olduğuna inanan ve bu fikri bir şekilde uygulamaya çabalayan bir kişi" olarak açıklar.[556]

İslamcılık cereyanı Hindistan'da şekillenmeye başlamasına rağmen 1870'lerden itibaren Osmanlı İmparatorluğunun merkezinde gittikçe güçlenmiştir.[557] Özellikle 1875-80 döneminde İslamcılık modern bir ideoloji haline gelmiştir.[558] Osmanlının karşı karşıya kaldığı buhrandan çıkış yolu göstermek ve Devletinin devamını sağlamak için ortaya konan Batıcılık (Muasırlaşmak), Türkçülük (milliyetçilik) akımlarının arasında öne çıkan İslamcılık, özellikle II. Abdülhamit ile birlikte devletin siyasetinde belirleyici bir vazife icra etmiş ve Osmanlı devletinin ömrünün yarım yüzyıla yakın uzamasında etkili olmuştur.[559]

Cihanşümul bir din olarak İslâm, mensupları arasında coğrafî veya etnik bir ayrım kabul etmeksizin dünya Müslümanlarının hepsini kardeş görür. Bu esas doğrultusunda Müslümanlar arasındaki birlik şuûrundan ve bu birliğin neticesinde ortaya çıkacak güçten, İslâm coğrafyasındaki maddî ve manevî servetlerde gözü olan sömürgeci devletler çekinmişler özellikle muhtemel bir "İslam birliğine" mâni olmak için gayret göstermişlerdir.[560] Bu itibarla Pan-İslamizm on dokuzuncu asrın ikinci yarısından itiba-

555 Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, I, XV.
556 Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 22.
557 Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, s. 11.
558 Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 218.
559 Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 248, 309.
560 Lothrop Stoddard, **Yeni Alem-i İslam**, s. 53; Thomas W: Arnold, **The Preaching of Islam**, s. 426; Smith, **Islam in Modern History**, s. 86.

ren Osmanlı Devletinin yıkılmasına kadar batının korkulu rüyası olmuştur.[561] Özellikle batılı araştırmacılar, İslâm birliği meselesine siyasî bir konu olarak bakarak, bu düşüncenin başlangıcını aramaya ve bu fikre bir mütefekkir bulmaya çalışmışlardır. Başlangıç olarak da 19. asrın sonlarını yani II. Abdülhamid'in saltanat ilk yılarını kabul etmişlerdir.[562] Halbûki İslâm birliği, kaynağını Kur'ân ve Sünnetten, alan târihî hiç bir devirle mukayyet olmayan, bütün Müslümanlar için hayatî öneme sahip ve uygulaması bütün İslâmî esaslarda olduğu gibi ilk olarak Asr-ı saâdette gerçekleşen İslâm kardeşliğinin tabii bir neticesidir.[563]

Gerek batılı gerekse Müslüman bazı araştırmacılar İslâm birliği fikrinin Cemaleddin Efgâni'ye ait olduğunu söyleyerek İslam birliğini belli bir şahsa ve devre aitmiş gibi gösterme yanlışlığına kapılmışlardır. Bu yaklaşımın İslâm birliğinin tarihte kaldığı imajının bazı insanların zihninde yer etmesinde büyük rolü olmuştur.[564] Bununla birlikte yirminci asrın ilk çeyreğinde Sovyet-Rusya'da gerçekleşen komünizm ihtilali ile Türk birliği, hilafetin kaldırılması ile de İslam birliği fikri ortadan kalkmış, başta İngiltere olmak üzere sömürgeci güçler uzun müddet rahat bir uyku uyuyabilmişlerdir.

Avrupalı sömürgecilerin rahat devresi fazla uzun sürmemiş, II. Dünya Savaşı ile neticelenen bir mücadele ve Sovyetlerin bir süper güç haline gelmesi batının huzurunu kaçırmıştır. Ancak Sovyetlerin dağılmasından sonra genelde İslam, özelde de onla-

561 Özcan, Azmi, **Panislâmizm ve Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)**, İstanbul 1992, s. 35 vd.; Öke, M. Kemal, **Hilâfet Hareketleri**, Ankara 1991 s. 10 vd.; Erarslan, Cezmi, **II. Abdülhamid ve İslâm Birliği**, İstanbul 1992, s. 177 vd.

562 Güngör, **İslamın Bugünkü Meseleleri.**, s. 149; Özcan, **a.g.e.**, s. .35-36; Erarslan, **a.g.e**, s. 23 vd.

563 Gümüşoğlu, **Osmanlı Hilâfeti ve Kaldırılması**, 153.

564 Ebû Zehra, Muhammed, trc. İbrahim Sarmış, **Dünya İslâm Birliği**, Konya, 1996, s. 379; Güngör, **a.g.e.**, s. 156; Kara, **Türkiye'de İslamcılık**, I, XV; Yalçınkaya, **Cemaleddin Efgânî**, İstanbul 1995, s. 99-100.

rın ifadesi ile “İslamcılık” fundamentalist bir hareket olarak batı menfaatleri açısından tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Halbuki yukarılarda belirttiğimiz gibi, fundamentalist akımlara ilham kaynağı olduğu ifade edilen Vehhâbîlik, batılılar tarafından daha önce yenilikçi ve reform yanlısı bir hareket olarak görülüp desteklenmiş, ondan beslenen Afgânî ve Abduh gibi düşünürler modernist yaklaşımlarından dolayı İslam dünyasına bir kurtarıcı gibi gösterilmişlerdi.

İslamcılar arasında aslında bir metot ve düşünce birliği söz konusu değildir. Bir kısmı modernist bir kısmı da muhafazakar çizgiye daha yakındır.[565] Bu itibarla İslamcılık, birbirleri arasında uyumlu veya tutarlılık arz etmeyen geniş bir yelpazeyi kapsamakta ve tek tip olma vasfından uzak, hatta kendi aralarında bile zaman zaman çatışmaya varacak kadar farklıklara sahip siyasî hareketleri ifade etmektedir.[566] Bu itibarla “siyaset”in bünyesinde nasıl “değişkenlik” varsa siyasî bir tabir olarak da “İslamcılık” şartların değişmesi ile farklı mânalarda kullanılarak değişebilecektir.

Batılılar tarafından “İslamcı” veya “Siyasal İslamcı” olarak isimlendirilen Vehhâbî-Selefî hareket, batı siyaset biliminden hatta Marksizm’den aldığı bir kavramı Kuran-ı kerim’den aldığı kelime ile İslâmîleştirdiğini düşünerek modern siyasete göre yorumlamıştır.[567] Geçmiş İslâmî kültürü reddetmek sonuçta Avrupa kültürünün İslâm dünyasına girişini kolaylaştırmıştır. İslâmî esaslara bağlı kalınarak yapılan bir ictihad faydalı iken batıya taviz vermek için ictihada girişmek Müslümanları tehlikeli yollara götürmüştür. İslâm dünyasındaki modernistler ve reformcular bir çok konuda dînî esaslar istikametinde değil de çağın or-

565 Güngör, a.g.e., s. 208; Kara, a.g.e. I, XXVII; Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu’s-selefiye el-muâsıra,** s. 12

566 Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 98.

567 Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 61.

taya koyduğu bir takım değerler ve düşünceler çerçevesinde yorum yapmışlardır.[568]

On dokuzuncu asrın başında Muhammed b. Abdülvehhâb ile başlayan hareket İslâm dünyasında bir çok insanı etkilemiş ve aynı asrın sonunda Cemalettin Afganî'nin düşüncelerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu zeminde yeşeren Vehhâbî-Selefî yaklaşım Afgânî'den sonra onun yolundan giden Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdûdî gibi "Siyasal İslamcı" olarak bilinen insanların görüşlerine ilham kaynağı olmuştur.[569] Bu yaklaşıma mensup insanlar batının karşısında geri kalmışlık psikolojisine kendilerini kaptırarak tarihî süreçteki İslâmî birikim ve tecrübeyi reddedip, modern batılı değerlerin aslında İslam'da var olduğun göstermek için âyetleri yeni bir tefsire tâbi tuttular. Bazı âyetlere batılı hukuk ve siyaset ilmine göre yeni mânalar yüklediler.[570] Özel hayatlarında İslâmî konuda bir çok nokta eksikleri olduğu halde, değişken ve kaygan bir zemin olan siyâsî arenada İslam'ın ön plana çıkarılması ve bunun neticesinde siyasî bir mücadeleye girerek idareye hakim olmanın en önemli hedef haline getirilmesi, Vehhâbî-Selefî düşünceden beslenen insanlar belli başlı özelliklerinden birisini teşkil eder.

Selefi veya fundamentalist olarak vasıflanan hareketlerin batı emperyalizminin ve kültürünün İslâm dünyasını istilâ etmesinin karşısında İslâmî kimliklere vurgu yapmaları ortak noktalarıdır. Ancak bunların bir kısmı batılı kavram ve değerleri kullanmaktan kendini alamayarak modernist bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bir diğer kısmı da "İslam'ı aslına döndürme" adına İslam kültür ve medeniyetini yok sayıp Müslüman geleneğini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Böyle insanların bir kısmı solcu ideolojiyi veya batılı yaşam tarzını benimsemiş, Hz. Peygamber'den itibaren oluşan

568 M. Muhammed Hüseyin, **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, s. 59.

569 Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra,** s. 12.

570 Roy, **Siyasal İslamın İflası**, s. 62

geleneksel İslam anlayışının yerine intikamcı, düşmanca ve şiddet ifade eden bir anlayışa yönelmişlerdir. Bu insanların bazısı, siyaset sahnesinde İslâmî tabirleri kullansalar da modern batının olumsuz ve maneviyatı tahrip edici bazı yönlerini benimsediklerinden İslâm dünyasının karşılaştığı problemleri halletme kapasitesine sahip değillerdir.[571]

Radikalinden muhafazakarına geniş bir yelpazede yer alan siyasal İslamcılar ve modernistler şöyle bir çıkmazla karşı karşıyadırlar: Bu insanların kendileri çoğunlukla batıda aldıkları seküler bir eğitimin ürünüdürler ve hiçbir dînî otorite(ulemâ ve İslâmî literatür) kabul etmeden bizzat kendileri görüş ve yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Bu durumda Protestan Reformasyonu'nda olduğu gibi her fert "kendisinin din adamı" olmakta ve bu da şiddet ve hatta terörü meşrulaştırmaya hizmet edebilmektedir.[572]

Dînî bir otorite tanımadan her ferdin bizzat kendisinin Kur'an ve Sünnetten hüküm çıkarmaya cesaret etmesi veya dînî esasları yorumlamaya çalışması her ferde göre bir İslam anlayışının gelişmesine sebep olabilir. Halbuki İslâm, sadece kişinin vicdanına yönelik değerleri ihtiva etmediği gibi İslâm'da ibadet, Allah ile kul arasında olan ile de sınırlı değildir. Bir Müslümanın kendi başına yapacağı ibadetlerin yanında cuma ve bayram namazlarında olduğu gibi bazı ibadetlerin belli bir cemâatle yapılması zorunludur. İslâm'ın cemâatle beraber olmayı istemesi ve bütün Müslümanların kardeş kabul edilerek biri birlerine karşı olan mesuliyetleri dikkate alındığında; her kesin kendine göre oluşturduğu ferdî bir İslam anlayışının Müslüman toplumda yer bulmasına imkan bulunmamaktadır.

İslâmî değerlerin yön verdiği bir siyaset müspet neticeler verirken, İslam'ın siyâsî maksatlara alet edilmesi yanlış neticeler ve-

571 Hüseyin Nasr, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, s. 273.

572 Fuller, **Siyasal İslâmın Geleceği**, s. 123.

rir. Bu itibarla "Siyasal İslamcı" yerine İslâmî esaslara uygun siyaset yapmayı ifade eden "Müslüman siyasetçi" tabiri doğru bir kulanım olabilir. İslam'ın esasları değişmez, her asır ve mekanda geçerliliğini sürdürür. Halbukî, siyasetin icapları günlüktür ve prensipleri belli bir zaman diliminde geçerlidir. Siyâsetçi başarısız olabilir ama İslam için başarısızlık söz konusu değildir. Bu itibarla İslam'ı siyaset kavgalarında taraflardan biri halinde getirmek veya insanlarda böyle bir anlayışın oluşmasına sebep olacak hareketler sergilemek yanlış, hatta zararlıdır.[573] Bu itibarla bugün "Siyasal İslamcı" olarak görülen hareketlerin çoğunun hem Kur'an-ı kerim'in geneli ile ortaya konulan değerler bütünü hem de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) İslam'ı davet usulü ile uyum sağlaması söz konusu değildir.

Hz. Peygamber, insanları tek tek İslam'a davete ederek tebliğe başlamış ve Müslümanlara zaman içersinde yeri geldikçe İslâmî hükümleri anlatarak sonunda bir İslam toplumun oluşmasını sağlamıştır. Vehhâbî-Selefî düşüncede olduğu gibi sadece zahirde ve şekilde İslamlaşmak için yapılan "küçük cihattan" ziyade; İslam'ın kendi hayatımızda samimi ve halis bir niyetle yaşanmaya çalışılması yani "büyük cihadın" öncelikli hale gelmesi ve bunu yaparken de Asr-ı saâdetten itibaren oluşan bilgi ve tecrübenin bir imkan olarak değerlendirilmesi önemlidir.

Tarihte Müslümanların hakim oldukları topraklarda bütün inanç sahiplerinin asırlarca huzur içersinde yaşamalarını sağlayan nizam bir diğer ifade ile "Osmanlı tecrübesi" sadece Müslümanlar için değil bütün insanlığın huzuru için bir çok fikre ilham kaynağı olma özelliğine sahiptir. Müslümanlar, ilk zamanlardan itibaren farklı dinlerden olan insanların inançlarına ve yaşam tarzlarına müdahale etmedikleri gibi kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını hoş karşılaması bir gelenek halinde devam etmiştir.

573 Güngör, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, s. 243.

359 Vehhâbî-Selefî yaklaşım, Müslümanlar arasında tarihten beri devam eden başkalarına karşı müsamahakar olma kültürünü “şiddete” çevirmiştir. Bu yaklaşım asırlarca Müslümanlar tarafından büyük kabul görmüş, Ehl-i sünnet inancını ve amelde dört mezhepten birini taklit etme geleneğini bozmaya çalışmış ama yerine bir şey koyması da mümkün olmadığından Müslümanlar arasındaki inanç ve yaşayış birliğine, Müslümanların huzuruna büyük zarar vermiştir.

KÂDIYÂNÎLİK

Kâdiyânîlik, On dokuzuncu asrın sonlarında Hindistan'ın Pencap eyaletinin sınırları içersinde bulunan Kâdiyân kasabasında ortaya çıkıp geliştirdiği için Kâdiyâniyye veya kurucusu Mirza Gulam Ahmet'in adına (1835-1908) izafetle Ahmediyye denilen fırkadır.[574] İslâm dünyasında daha çok Kâdiyâniyye olarak bilinmekle birlikte Avrupa'da özellikle de yoğun faaliyetlerinin olduğu İngiltere'de Ahmedîler olarak tanınır.

Kâdiyân'da Kur'an-ı Kerim, Arapça, Farsça, mantık ve felsefe öğrenen Mirza Gulam Ahmed, Siyalkût'ta mahkemede bir müddet çalıştıktan sonra tekrar Kâdiyân'a dönerek(1868) inzivaya çekilir. O, İslâmî ilimlerde ve diğer dinlerde araştırma yaptıktan sonra bazı yazılar kaleme alır.

Hindû ve Hıristiyanların Müslümanlara saldırdıkları bir ortamda Müslümanların ilgisini çeken Gulam Ahmed, Hıristiyan papazlarla ve Hindûlarla devamlı diyalog halinde olmuş ve ülkenin hakimiyetini ellerinde tutan İngilizlerle çok sıkı ilişkiler içersinde bulunmuştur.

Gulam Ahmed, Hindistan'da İslâm'ın hızla yayılmasının bir neticesi olarak yeni Müslüman olan insanların Müslüman olmadan önce büyük ehemmiyet verdikleri rüya, büyü, gâipten ses

574 Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri,** s. 231.

alma ve kıyametle ilgili haberlere meraklı olmalarını iyi değerlendirmiştir. O, İngilizlerin ve Hindûların baskılarından bunalan ve bu sıkıntılardan kurtulmak isteyen insanların yanında kendini bir kurtarıcı konumuna getirmiştir.

Gulam Ahmed, İslâm'ı savunmak maksadıyla yazdığı yazılarla bir taraftan Müslümanların sempatisini toplarken, diğer taraftan İslâm ile bağdaşmayan bir takım düşüncelerini de yazılarının arasına karıştırdı. O, aldığı ilhamdan ve kerametlerden bahsederek kendinin önce bir müceddid, daha sonra "**Beklenen Mehdi**" ve "**Vâd olunmuş Mesih**" inancını insanlarda oluşturmaya çalıştı.

Hz. İsa'nın öldü sanılarak mezara defnedildiğini ama onun mezardan çıkarak Keşmir'e geldiğini ve orada öldüğünü söyleyerek, Kur'an ve Sünnetin esaslarına aykırı açıklamalarda bulunan Gulam Ahmed, beklenen Mesih ve Mehdinin aynı kişi olduğunu ve bunun da kendisi olduğunu söyleyerek[575] Müslümanların yanı sıra Hıristiyanları da kendisine çekmek ister.

26-29 Aralık 1896'da Lahor'da yapılan "*Büyük Dinler Konferansı*"na sunulmak üzere hazırlamış olduğu tebliğle dikkatleri üzerine çekmesini sağlayan Gulam Ahmed, konferanstan önce 21 Aralık'ta yaptığı açıklamada; yazdığı tebliğin sıradan bir çalışma olmadığını, Allah'ın özel desteği ile hazırlandığını ve Allah'tan peygamberî vahiy aldığını ifade etmiştir. Gulam Ahmed, herkesi bu konferansa davet ettikten sonra kendisine gelen vahiyde "*Allah seninledir. Sen neredeysen Allah oradadır. Bu sana İlâhî desteğin mecâzî bir ifadesidir*" denildiğini açıklayarak[576] Ahmediyye hareketini farklı bir aşamaya getirmiş ve artık kendini Müceddid, Mehdi ve Mesih olmaktan ileriye götürerek insanlarda kendinin peygamber olduğu inancını yerleştirmeye çalışmıştır.

575 Fığlalı, **a.g.e.**, s. 231-234; DİA, "**Kâdiyânîlik**", XXIV, 137.

576 Mirza Ghulam Ahmad of Qadian, **The Philosophy of The Teachings of İslam**, London 1996, s. V-VII.

Gulam Ahmet'in bu iddiaları Müslümanların büyük tepkisini çekmiş özellikle, Hindistan'da Hatm-i Nübüvvet (Hz. Muhammed'in gelişiyle peygamberliğin sona ermesi) konusunda eserler yazılarak ona cevaplar verilmiştir. Onun iddialarının İslâmî esaslardan bir sapma olduğu belirtilmiştir. Gulam Ahmed'in iddialarını kabul etmenin küfür olduğu ifade edilmiş ve bu iddiaları kabul eden Ahmedîlerin bir kısmı cezalandırılmıştır. Mesela, Afganistan'da 1903'de ve 1924'de iki kişi ölüm cezasına çarptırılmış kendilerine inançlarından vazgeçmesi için zaman verilse de inançlarından dönmediğinden cezaları infaz edilmiştir.[577]

Lahor'da yapılan konferansın ileriye dönük planlar için büyük bir titizlikle hazırlandığı anlaşılmaktadır. Zira, Hıristiyanlarca kutsal ve bayram olarak kabul edilen Chrismas günlerinde geçekleştirilen Büyük Dinler Konferansına katılacak olan konuşmacılardan belli maksatlara yönelik olarak tertip edildiği anlaşılan şu beş soruya kutsal kitaplarından cevap teşkil eden bir hazırlık yapmaları istenmiştir:

a) İnsanın fizikî, ahlâkî, ve rûhî statüsü nedir?

b) İnsanın ölümden sonraki durumu nasıl olacak?

c) İnsanın dünyada varlık gayesi ve bu gaye nasıl başarılabilir?

d) İnsanın amellerinin bu dünyada ve Ahiret'teki etkileri nelerdir?

e) İlâhî bilginin esası nedir?

Konferansta belirli dinlerin ortak yönleri ön plana çıkarılmış, özellikle de İlâhî bilginin esası ve menşeinin anlatıldığı son maddede Gulam Ahmed'e vahiyle ilgili olan iddialarına esas teşkil eden ve İslâmî esaslara uymayan kendine has görüşlerini açıklama fırsatı verilmiştir. Gulam Ahmed'in tebliği daha sonra Ahmedî Müslim Cemâati tarafından ***"İslami Usul ki Philosophy"*** adı altında kitap olarak basılmış ve "The Report of Conference of great Religions" is-

577 Mirza Tahir, Ahmad, **Murder in the Name of Allah**, Cambridge 1990, s. 72.

miyle de İngilizce'ye tercüme edilerek, Kâdiyânîliğe batı dünyasında özellikle de İngiltere'de yoğun propaganda imkanı sağlanmıştır.

Gulam Ahmed, diğer dinlerin mensuplarıyla geliştirdiği diyalog doğrultusunda bir taraftan İslam'ın diğer dinlerle olan ortak noktalarını ön plana çıkarmış, diğer taraftan kendi İslam anlayışına göre İslam'ın diğer dinlerle bir meselesinin olmadığını gösterme gayretine girmiştir. O, İslam'ın nübüvvet ve vahiy müessesini İslâmî kaynaklarda ifadesini bulan esaslara aykırı bir şekilde izah ederek kendisini peygamberlik iddiasına götüren yolu açmaya çalışmıştır.

Gulam Ahmed eserlerinde ve konuşmalarında Hindular için kutsal olan tabirleri de kullanarak onlar için de bir kurtarıcı olduğunu söylemiştir. Gulam Ahmed, kısaca kendisinin bütün dinler için bir kurtarıcısı olduğunu söylemiştir.[578] O, Mesihliğini ön plana çıkaran açıklamalarıyla ve Hıristiyanlarla oluşturduğu diyalogla batı dünyasının desteğini almayı ve onlarla iyi geçinmeyi hedeflemiştir.

Gulam Ahmed, bütün bunlara ilave olarak İslam'ın daha çok Mekke dönemini dikkate alarak Müslümanların vatanlarından sürülmeleri ve daha bir çok haksızlığa uğramalarına rağmen karşılık vermemelerini örnek göstermiştir.[579] O, İslam'ın Medine dönemini ve o devirde gelen âyetleri dikkate almadan, cihat müessesesini farklı şekilde yorumlayarak, İslam'da silahla mücadelenin olmadığını iddia etmiş ve İslâm'ın sadece barış ve rahmet dini olduğunu açıklamıştır.[580]

Gulam Ahmed, cihat anlayışını, Müslümanların bağımsızlık kazanmak için Hindistan'da İngilizlere karşı mücadele verdiği

578 Fığlalı**, a.g.e**, s. 235.

579 Mirza Ghulam Ahmad of Qadian, **The Philosophy of The Teachings of İslam**, s. 141-42.

580 Fığlalı**, a.g.e**, s. 240.

bir zamanda açıklaması, İngiliz Hükümetine bağlılığını açıkça ifade etmesi hatta, İngiliz hakimiyetinde kalmak için dua ettiğini söylemesi,[581] İngiltere'nin oldukça işine yaramıştır. Bu ona gerek Hindistan'da gerekse İngiltere'de Ahmediyye hareketinin yayılması için İngilizlerin desteğini sağlamıştır.

Hindistan Müslümanları, bir taraftan İngilizlere karşı bağımsızlık mücadelesi verirken, diğer tarafta Gulam Ahmed'in görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için ve insanlar arasında yayılmasını önlemek için Ahmediyye Hareketi ile de mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Gulam Ahmed'in görüşleri ve Ahmediyye Hareketinin yayınları özellikle de peygamberliğin sona ermediğine dair açıklamalarına karşı Hindistan'da Müslümanların mücadelesi sürmüş, Ebü'l-Hasan Ali Nedvî başta olmak üzere bir çok âlim bu hususta eserler veya makaleler yazarak Kâdiyânîliğin görüşlerini tekit etmişlerdir.[582]

1908 yılında Gulam Ahmed'in ölümüyle Ahmediyye hareketi bir müddet Hakim Nureddin liderliğinde faaliyetlerine devam ettikten sonra görüş ayrılığına düşmüş ve Kâdiyân Ahmedîleri ve Lahor Ahmedîleri olarak hareket iki gruba ayrılmıştır. Kâdiyân Ahmedîleri, Gulam Ahmed'in peygamberliğini ve ona inanmayanların küfre gittiğini ileri sürmekte devam etmiştir.

Pakistan'ın kurulmasından sonra Kâdiyân, Hindistan sınırları içinde kaldığından Kâdiyân Ahmedîleri merkezlerini Pakistan'da yeni kurdukları Rebve şehrine taşımışlardır.[583] Bu grubun lideri bugün itibariyle Mirza Tahir Ahmed olup kendisinin yazdığı eserde bu harekete mensup kişilerin sayısının dünya çapında 10 milyonu geçtiğini iddia etse de bu abartılı bulunmuştur. Tahir Ahmed ese-

581 Fığlalı**, a.g.e**, s. 234.
582 Khalid Zafarullah Daudi, DİA, "**Hatm-i Nübüvvet,**" XVI, s. 482.
583 Fığlalı, DİA. "**Kâdiyânîlik**", XXIV, 138.

rinde Ahmedîler hakkındaki bazı eleştirilere de cevap vermeye çalışmış ve Ahmediyye hareketinin İngilizler tarafından kurulup geliştirildiği görüşünün doğru olmadığını söylemiştir.[584]

Lohor Ahmedîleri ise Gulam Ahmed'in peygamberliğinden daha çok, onun müceddid ve Mesihlik vasfını ön plana çıkarmışlardır.

Kâdiyânîlerin iddiaları Hindistan'da Müslümanlar arasında büyük kargaşaya ve huzursuzluğa sebep olmuş, harekete inanan insanların küfre gidip-gitmediği tartışmaları günlerce insanları meşgul etmiştir. Bu ortamda Müslüman bir kadın, kocasının, Kâdiyâniliğe inandığından dolayı mürted olduğunu belirterek ayrılmak için 1926 yılında mahkemeye müracaat etmiştir. Hindistan'ın İngiliz Hakimiyeti altındaki dönemde mahkeme on yıl kadar devam etse de sonunda Kâdiyânîliğin, peygamberliğin son bulmasını inkar etmesi ve Kâdiyânîliği kabul etmeyenleri kâfir kabul ettiğinden İslam dışı bir din olduğu kararını vermiştir.[585]

Pakistan'ın kurulmasından sonra da Kâdiyânîlerin inançları Müslümanları rahatsız etmiş ve onları tahrik etmiştir. 1953 yılında halk, Kâdiyânîlere karşı ayaklanmış ve iş mahkemeye intikal etmiştir. Pakistan Parlamentosu, 7 Eylül 1974 tarihinde aldığı kararla Kâdiyânîliğin her iki kolunu da İslam dışı azınlık olarak ilan etmiş ve Pakistan anayasasının 260. maddesine eklenen bir fıkra ile "*Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanmayan, ondan sonra peygamberliğini iddia eden veya bu iddialarda bulunan kimseye inanan, anayasaya ve hukuka göre Müslüman değildir*" hükmü getirilerek Kâdiyânîliğin faaliyetleri kısıtlanmıştır.[586]

584 Mirza Tahir, Ahmad, **Murder in the Name of Allah**, s. 46.
585 Khalid Zafarullah Daudi, DİA, "**Hatm-i Nübüvvet**", XVI, 483.
586 Fığlalı, **a.g.e.**, s. 237; DİA., "**Kâdiyânîlik**", XXIV, 139.

Kâdiyânîlerin Pakistan'da İslam dışı ilan edilmesinin yanı sıra Ahmedî´lerin Hz. Muhammed'in son peygamber olarak kabul etmediği ve onun hakkında bir takım yanlış inançlara sahip olduğu da bilinmektedir. Kâdiyânîliğin Hindistan'da İngilizlerin emperyalist emellerine hizmet ettiği ifade edilmiştir. Kâdiyânîliğin cihada karşı çıkması, peygamberlik ve Mesih gibi inançlarından dolayı yeni bir din olduğu[587] belirtilmiştir. Kâdiyânîlik, Avrupa'da ve dünyanın bir çok yerinde faaliyetlerini sürdürmekte, özelikle İngiltere'de 20. asrın başlarından itibaren Hindistan'dan göç etmiş ve daha sonra okuyarak veya çalışarak belli bir seviyeye gelmiş insanlar arasında geniş taraftar bulabilmektedir. 2005 yılında Güney Londra'da İngiltere'nin en büyük câmisinin olduğunu iddia ettikleri bir merkezi faaliyete geçirmişlerdir.

587 Mirza, **a.g.e.,** s. 99-100.

KAYNAKLAR

Abdülhamid, İrfan, "**Eş'arî**", DİA, XI.

Abdülvehhâb Muhammed b., **Kitâbü't-Tevhid,** Suudi Arabistan 1998.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, **Keşfü'l Hafâ'**, Beyrut ts.

Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Beyrut 1993.

Aharon Layısh, "**Politik Bir Araç Olarak, Dürzîlerin Dini Vasiyetnameleri**," **Alevi Kimliği,** İstanbul 2000.

Ak, Ahmet, **Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik**, (Basılmamış doktora tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2006.

Aksun, Ziya Nur; **Osmanlı Tarihi**, İstanbul 1994.

Akyol Taha, "**Görünen Alevîlik**", Milliyet Gazetesi, 02 Ocak 2002.

______**Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet**, İstanbul 1999.

Algar, Hamid, "**Merci-i taklid**" DİA, XXIX.

Ali b. Ebi Talib, **Nehcü'l-Belâga** nşr. Subhi Sâlih, Kum ts.

Aliyyü'l-kârî, **Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber**, Beyrut 1984.

______**Şerhu'l-Emâlî,** İstanbul, ts.

Alizâde, Ya'kub b. Seyyid, **Mefâtîhu'l-cinan şerhu Şir'ati'l-islâm**, İstanbul, 2006.

Altıntaş, Hayrani, "**Hacı Bektâş-ı Veli Düşüncesinin Felsefî ve Tasavvûfî Boyutları,**" Diyânet Aylık Dergi, sy. 44.

Altundağ, Şinasi, "**Mehmed Ali Paşa**", İA., VII.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, **Rûhu'l-Maânî,** Beyrut 1998.

el-Âmidî, Seyfüddîn, **el-İmâmetü min Ebkâri'l-efkâr fî usûli'd-dîn** nşr. Muhammed Zübeydiye, Beyrut 1992.

______**Ebkâru'l-efkar fî usûlü'd-dîn**, nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004;

Askalanî, İbn Hacer, el-Askalânî, **el- İsâbe fî temyîzi's-sahâbe**, Bağdâd 1328.

Aytekin Arif, "**el-Akîdetü't-Tahâviyye**", DİA, II.

Âyetullah Muhammed Vâizzâde Horasânî, **Tarihte ve Günümüzde Şîîlik** 13-15 Şubat 1993 Sempozyum, (Özet), İstanbul 1994.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, **Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,** Kahire 1972.

Babanzâde, İsmail Hakkı, **Hukuk-u Esâsiye**, Kostantiniyye 1911.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî, **Usûlu'd-dîn**, Beyrut 1981.

______**el-Fark beyne'l-fırak**, Beyrut 1990.

Bâkıllânî, Kâdı Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, **et-Temhîd** nşr. İmâdüddîn Amed Haydar, Beyrut 1987.

Berkes, Niyazi, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul 2008.

Beyâzîzâde, Kemaleddîn Ahmed, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm** nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Kahire 1949.

Bilici Faruk, "**Alevi-Bektâşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi**", **Alevi Kimliği**, İstanbul 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul 1972.

______**Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhıyye Kâmûsu**, İstanbul 1985.

______**Ashâb-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikatları**, 104, İstanbul ts.

Bozkurt, Fuat, "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi", **Alevi Kimliği,** İstanbul 2000.

Buhâri, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul ts.

el-Bûtî, Said Ramazan, **Mezhepsizlik**, trc. Süleyman Çelik, İstanbul 1995.

Büyükkara Mehmet Ali, **İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik**, İstanbul 2004.

Cevdet Paşa, Ahmed, **Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'**, İstanbul 1981.

_____**Târih-i Cevdet**, I-XII, İstanbul 1994.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, **Şerhu'l-Mevâkıf**, İstanbul ts.

_____**et-Ta'rifât**, Mısır 1938.

Cüveynî, Ebû'l- Meâli İmâmu'l-Haremeyn Rüknüddîn, **el-Gıyâsî** (Gıyâsü'l-ümem fî'ltiyâsi'z-zulem), nşr. Mustafa Hilmî-Fuâd Abdülmü'min, İskenderiye 1979.

_____**el-İrşâd ilâ kavâtı'ı'l-edille fî usûli'l-i'tikâd,** nşr. Esad Temimî, Beyrut 1992.

Çağatay, Neşet, **"Vehhâbîlik"** İA, İstanbul 1986.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, **es-Sünen,** Beyrut 1986.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, **es-Sünen**, Kahire 2000.

Çakır, Ruşen-İhsan Yılmaz, "**Yolunu Arayan Alevilik**", Milliyet Gazetesi 20 Ağustos 2001.

Çamuroğlu, Reha, "Türkiye'de Alevi Uyanışı", **Alevi Kimliği**, İstanbul 2000.

ed-Dihlevî, Abdülaziz, **Tuhfetü-i İsnâ Aşeriyye**, İstanbul 1992.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh, **Huccetullâhi'l-bâliga**, Beyrut 1992.

_____**el-İnsâf fî beyânî esbâbı'l-ihtilaf**, nşr, Abdu'l-Fettah Ebû Gudde, Beyrut 1977.

Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Heyet, İstanbul 1989.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistânî, **Sünen**, İstanbul ts.

Ebüssuûd, Efendi, **İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Kahire 1980.

Ebû Zehra, Muhammed, **Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, trc. Sıbğatullah Kaya, Mezhepler Tarihi, İstanbul, ts.

Ebu Hanîfe trc. Osman Keskioğlu, Ankara 2005.

_____**Dünya İslâm Birliği,** trc. İbrahim Sarmış, Konya 1996.

Ecer, Ahmet Vehbi, **Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri**, Ankara 2001.

Eflâkî, Ahmed, **Menâkıbü'l-Ârifîn**, trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1995.

Ekici Mustafa, **Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı**, İstanbul 2002.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'an Dili**, İstanbul 1979.

Engin, İsmail, Alevîlerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevî İmajına Yönelik Bakış Açıları, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, İstanbul 1999.

Erarslan, Cezmi, **II. Abdülhamid ve İslâm Birliği**, İstanbul 1992.

Erik Cornell, "Bosna Bektâşîliği Üzerine", **Alevî Kimliği,** İstanbul 2000.

Eroğlu, Muhammed, "**Âlusî**", DİA. II.

Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 1990.

Eröz, Mehmet, **Eski Türk Dini ve Alevîlik-Bektaşilik**, İstanbul 1992.

Esed, Muhammed, The Road to Mekke, trc. **Mekke'ye Giden Yol**, İstanbul 1999.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Beyrut 1990.

______**el-İbâne an usûli'd-diyâne** nşr. Abbas Sabbağ, Beyrut 1994.

______**el-Lüma'**, Kahire ts.

Eyüb Sabri Paşa, **Târih-i Vehhâbiyân**, İstanbul 1296.

Fazlur Rahman, **İslam,** trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1996.

el-Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn, **el-Ahkâmü's-sultâniyye**, Beyrut 1983.

Fığlalı, E. Ruhi, **Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri**, İstanbul 2001.

______**Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik,** Ankara 1996.

______"**İbâdiye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri**", AÜİFD, XXI.

______"**Cemel Vak'ası**", DİA, VII.

______"**Hüseyin**", DİA., XVIII.

______"**Kâdiyânîlik**", DİA, XXIV.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir, **el-Okyânusü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît** trc. Âsım Efendi, İstanbul 1305.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **Fedâihu'l-Bâtıniyye**, Kahire 1964.

______**İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelam**, Beyrut 1994.

______**İhyâü 'ulûmi'd-dîn** trc. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1993.

______**el-Münkızu mine'd-dalâl**, Beyrut 1997.

______**Faysalü't-Tefrika,** "*Mecmuatu Resâili'l-İmam el-Gazzâlî*", Beyrut 1994.

Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslamlık**, İstanbul 1972.

Gökbilgin Tayyib, "**Dürzîler**", İA. III.

Gölcük, Şerafeddîn-Toprak, Süleyman, **Kelâm**, Konya 1988.

Gölcük, Şerafeddîn, **Kelam Tarihi**, Konya 1992.

______"**Cehm b. Safvân**", DİA, VII.

Graham E. Fuller, **The Future of Political Islam**, trc. Mustafa Acar, **Siyasal İslâmın Geleceği**, İstanbul 2005.

Gümüşoğlu, Hasan, **İslam'da İmamet ve Hilafet**, İstanbul 1999.

_______**Osmanlı Hilafeti ve Kaldırılması**, İstanbul 2000.

_______ "**İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel İle İlişkisi**" Diyanet İlmi Dergi, c. 44, sy. II, 2008,

Güngör, Erol, **İslâmın Bugünkü Meseleleri**, İstanbul 1981.

Hacı Bektâş-ı Veli, **Makalât**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

_______ **Kitâb-ı Tefsîr-i Besmele**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Besmele Tefsiri, Ankara 20007.

Halaçoğlu, Yusuf, **Tarih Gelecektir**, İstanbul 2007.

Hamidullah, Muhammed, **İslâm Anayasa Hukuku** nşr. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.

Harputî, Abdüllatîf, **Tenkîhu'l-Kelâm**, Dersaâdet 1330.

Hasan Hanefî, **et-Tiyârâtu's-selefiye el-muâsıra ve Alâkatuhâ bi't-tiyari's-selefiyi't-târihi**, (tebliğ), **"Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet",** *konulu İlmi Toplantı***,** İstanbul, 03-05 Aralık 2004.

Hasan-ı Basrî, **Risâle ilâ Abdilmelik b.Mervan fi'l-kader**, Ayasofya Kütüphanesi N: 3998.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, **Târîhu Bağdât** (Medinetü's-selâm), Kahire ts.

Heysemî, Ahmed İbn Hacer el-Mekkî, **Savâiku'l-muhrika fi'r-reddi alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka** nşr. Abdulvahhâb Abdüllatîf, İstanbul 1984.

Hizmetli, Sabri, "**İtikâdî Mezheplerin Doğuşu**", AÜİFD, XXVI.

Hoca Sâdeddin Efendi, **Tâcü't-Tevârih**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1979.

Hotinli, Rauf Ahmed, "**Arabistan**", İA., I.

Humeyni, Âyetullah, **Hükümet-i İslâm** trc. Hüseyin Hatemi, "İslâm Fıkhında Devlet", İstanbul 1979.

İbn Batuta, Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim, **Rihletü İbn Batuta,** Beyrut 2004.

İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşkî, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, nşr, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî- Şuayb el-Arnavut, Beyrut 2005.

İbn Fazlan**, Seyahat Nâme**, trc. Ramazan Şeşen, İstanbul 1995.

İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Kahire 2005.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, **Kitâbü'l-'İber ve dînânü'l-mübtede' ve'l-haber...**, Beyrut 1992.

______**Mukaddime,** Beyrut 1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal** nşr. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahmân U'meyra, Beyrut ts.

İbn Hişam, **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Beyrut 1992.

İbn Kesîr, Ebû'l-Feda, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, **el-Bidâye ve'n-nihâye**, Beyrut 1966.

İbn Kuteybe, **el-İmâme ve's-siyâse** nşr. Tâha Muhammed ez-Zeynî, Kahire 1967.

_______, **el-Ma'arif**, Beyrut, 2003.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, **Sünen**, Kahire 1953.

İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Bulak 1300.

İbn Sa’d, Muhammed, **et-Tabakâtü’l-kübrâ**, Beyrut 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, **el-Hilâfe ve’l-mülk**, Ürdün 1994.

İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir, **el-Avâsım mine’l-kavâsım** nşr. Mahmud Mehdî el-İstanbûlî, Beyrut 1987.

İbnü’l-Esîr, İzzeddîn Ebi’l-Hasen Ali b. Ebi’l-Kasım eş-Şeybânî, **el-Kâmil fi’t-târîh**, Beyrut 1989.

İbnü’l-Hümâm, Kemaleddîn, **el-Müsâyere**, İstanbul 1979.

İbnü’n-Nedim, **el-Fihrist** nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994.

İkbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in İslâm* (trc. Sofi Hori, “İslâm’da Dînî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü”), İstanbul 1964.

İlhan, Avni, “**Bâtıniyye**”, DİA, V.

İmâm-ı A’zam, Ebû Hanîfe, **er-Risâle**, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

______**el-Fıkhu’l-ekber,** nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

______**el-Âlim ve’l-müteallim,** nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

______ **el-Fıkhu’l ebsat**, nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

______**el-Vasıyye,** nşr. Mustafa Öz, İstanbul 1992.

Irene Melikoff, Alevî-Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri, **Türkiye’de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** İstanbul 1999.

İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abullah, **Ma’rifetü’s-Sahâbe**, Medîne 1988.

el-İsferâyîni, Ebü’l-Muzaffer, **et-Tebsîr fi’d-dîn,** nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.

İşcan, Mehmet Zeki, **Selefilik**, İstanbul 2006.

İvanov, W, “İmâm” İA,V-II.

İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, İstanbul 1341.

Jacob Skovgaard-Petersen, “**Takiyye mi, Yoksa sivil din mi? Lübnan’daki Mezhep Esasına Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzî Din Uzmanları**”, **Alevi Kimliği**, İstanbul 2000.

Kâdî Abdülcabbâr, **el-Muğnî**, Kahire 1963.

______**Şerhu’l- Usûli’l-hamse,** Beyrut 2001.

Kadızâde Ahmed Ahmed Efendi, **Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fî Şerhi'l-Vasıyyeti'l-Muhammediyye,** nşr. Faruk Meyan, Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızade Şerhi, İstanbul 1988.

Kara, İsmail **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul 1987.

Kara Mustafa, **Tekkeler ve Zâviyeler**, İstanbul 1990.

Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektâşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar," **Alevi Kimliği**, İstanbul 2000.

Karpat, Kemal, **İslam'ın Siyasallaşması**, İstanbul 2001.

Kâşif, Şeyh Muhammed el-Hüseyn, el-Gıta, **Aslu'ş-şîa ve usûluhâ**, Beyrut 1990.

Katip Çelebi, **Mîzânü'l-Hak fî İhtiyârı'l-Ahak,** nşr. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul 1993.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekir, **et-Taâruf li-Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf**, Kahire 1992.

Kevserî M. Zâhid, **Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib**, Kahire 1990.

Khalid Zafarullah Daudi, DİA, "**Hatm-i Nübüvvet,**" XVI.

Kıcıman, Nâci Kâşif, **Medine Müdafası**, İstanbul 1994.

Kılıç, Ünal, **Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muâviye**, İstanbul 2001.

Kral Abdullah, Müzekkirâtî, trc. Halit Özkan, **Biz Osmanlı'ya Neden İsyan Ettik**, İstanbul 2006.

Koca, Ferhat, "**İbn Teymiye**", DİA, XX.

Koçyiğit, Talat, **Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, Ankara 1989.

Koloğlu, Orhan, **Abdülhamit Gerçeği**, İstanbul 2007.

Köprülü, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1981.

______**Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, İstanbul 1981.

______"**Bektaş**", İA. II.

Küleynî, Ebû Câfer Muhammed b. Yâkûb b. İshâk, **el-Usûl mine'l-Kâfi**, Beyrut 1401.

Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyn, **el-İmâme ve't-tebsire,** Kum 1985.

Kurşun, Zekeriya, **Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti**, Ankara 1998.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed**, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, Kahire 1959.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, **Risâletü'l-Kuşeyriyye**, Beyrut 1992.

Kutlu, Sönmez, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara 2002.

el-Lâlekâî, Hibetullah b. el-Hasen b. Mensur, **Şerhu-usûli-İtikâdu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa**, Beyrut 2007.

el-Leknevî, Muhammed Abdülhay, **İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbüd leyse bi-bid'a,** nşr., Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut 1998.

Lewis, Bernard, **Haşişiler**, trc. Ali Aktan, İstanbul 1995.

Lois Massignon, "**Nusayrîler**", İA, IX.

Lothrop Stoddard, The New World of İslam, trc. Ali Rıza Seyfi, **Yeni Alem-i İslam**, İstanbul, 1338.

Mahmood Mamdani, Good Muslim and Bad Muslim, trc. Sevinç Altınçekiç, **İyi Müslüman, Kötü Müslüman**, İstanbul 2005.

Mahmud Nedim Bey, **Arabistan'da Bir Ömür**, İstanbul 2001.

Makdisî, Muhammed b. Abdülvahid Ziyaüddîn, **Kitâbü'n-Nehy an-sebbi'l ashâb ve mâ fîhî mine'l-ism ve'l ikâb**, Kahire 1994.

Malâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, **et-Tenbîh ve'r-red alâ Ehli'l-ehvâ ve'l-bida'** nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır 1993.

Mardin, Şerif, **Türkiye'de din ve siyaset**, İstanbul 1999.

Marianne Aringberg- Laanata, "**Türkiye Alevileri- Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar**", **Alevi Kimliği** nşr. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul 2000.

Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, **Te'vîlât'ü Ehli's-sünne**, Selim Ağa Ktb. No: 40.

______ **Kitâbü't-Tevhid**, nşr. Fethullah Huleyf; İskenderiye ts.

_____**Te'vîlâtu'l-Kur'ân** nşr. İbrahim Avazeyn-es-Seyyid Avazeyn, Kahire 1994.

_____**Te'vîlâtü Ehli's-sünne**, nşr. Fatıma Yusuf el-Hıyamî, Beyrut 2004.

_____**Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, İstanbul 1365.

Mâverdî, Ebû Hasen Ali b. Muhammed b. Hatib, **el-Ahkâmü's-sultâniyye**, Beyrut 1990.

el-Mekkî, Ebû Tâlib **Kûtu'l-Kulûb**, Beyrut 1997.

M. Muhammed Hüseyin, **el- İslam ve'l-hadâratü'l-garbiyye**, trc, Sezai Özel, **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, İstanbul 1986.

Mes'udî, Ali b. Hüseyn, **Mürûcü'z-zeheb** nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1988.

Mevdûdî, Ebû'l-Alâ, ***Hilâfet ve Saltanat*** trc. Ali Genceli, İstanbul ts.

Michael Cook, "**Muhammed b. Abdülvehhâb**, DİA.", XXX.

Milliyet, 29 Mayıs 2001, 15 Ağustos 2001, 16 Ağustos 2001, 21 Ağustos 2001, 11 Ekim 2001.

Mirza Ghulam Ahmad of Qadian, **The Philosophy of The Teachings of Islam**, London 1996.

_____Mirza Tahir, Ahmad, **Murder in the Name of Allah**, Cambridge 1990.

Molla Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, **Nefahâtü'l-Üns**, trc. Kâmil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul 1971.

el-Muhâsibî, Haris, **Risâletü'l-Müsterşidîn**, Kahire 1988.

_____**er-Riâye, li Hukûkillah**, Kahire 1990.

Muhammed, Rıza Muzaffer, **Akâidü'l-İmâmiye** trc. Abdulbaki Gölpınarlı, "Şia İnançları", İstanbul 1978.

Muhammed Şükrî, **Kasîde-i Emâlî Tercemesi**, İstanbul 1305.

Musâvî, Mûsa, **Şîa ve Şîîlik Mücâdelesi,** trc. Kemal Hoca, İstanbul 1995.

Mustafa Sabri Efendi, **Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem**, Beyrut 1992.

_____, **Dînî Müceddıtler**, İstanbul 1997.

Muzaffer, Muhammed Rıza, **Akâidü'l-İmâmiyye**, trc. Abdülbâki Gölpınarlı "**Şîa İnançları**", İstanbul 1978.

Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, **el-Câmi'u's-sahîh**, İstanbul ts.;

Mütercim Asım Efendi, **Merahu'l-meâlî fî şerh-i'l-Emâlî**, İstanbul ts.

Nebhân, Muhammed Fâruk, **Nizâmu'l-hukm fi'l-İslâm** trc. Servet Armağan, İslâm Anayasa Hukukunun Genel Esasları, İstanbul 1980.

en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, **Şevâhidü'l-Hak**, trc. Mehmed Emre, İstanbul ts.

en-Nedvî, Ebu'l-Hasen Ali Haseni, İla'l-İslam min cedîd, **Yeniden İslama**, İstanbul 1967.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed, **Tebsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn** nşr. Claude Salâme, Dımaşk 1993.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, **el-Akâid**, İstanbul 1326.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan, **Fıraku'ş-Şîa**, Necef 1936.

Onat, Hasan, **Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği**, Ankara 1993.

Ocak, A.Yaşar, **Babaî İsyanları,** İstanbul 1996.

______**"Bektaşîlik**", DİA, V, İstanbul 1992.

______**"Hacı Bektaş-ı Velî**", DİA., XIV, İstanbul 1996.

______**"Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi**", DİA., XIV, İstanbul, 1996.

Olivier Roy, **Küreselleşen İslam**, trc., Haldun Bayır, İstanbul 2003, s. 124.

Siyasal İslâm'ın İflası, trc. Cüneyt Akalın, İstanbul 1994.

Öke, M. Kemal, **Hilâfet Hareketleri**, Ankara 1991.

Öngören, Reşat, "**Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları**", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. III.

______ "**Osmanlı'nın Kuruluş Yıllarında Anadolu'nun Tasavvufî Durumu**," Diyanet Aylık Dergi, sy. 98.

Öz, Mustafa, "**Ma'bed el-Cühenî**", DİA, XXVII.

______"**Muhammed b. Abdülvehhâb**", DİA., XXX.

______"**Ca'fer'i Sâdık**", DİA. VII;

______"**İsmâiliyye**", DİA. XXIII.

______"**Dürzîlik**", DİA, X.

______"*İsmâiliyye Mezhebi*" **Milletlerarası Tarihte ve günümüzde Şîîlik Sempozyumu**, İstanbul 1994.

Özcan, Azmi, **Panislâmizm ve Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)**, İstanbul 1992.

Özcan Nuri, "**Bektaşî Mûsikisi**", DİA. V.

Özen, Şükrü; "**Mâtürîdî**", DİA, XXIIX.

Özey Ramazan, **Dünya ve Ülkeler Coğrafyası**, İstanbul 1999.

Özgen, Mustafa, **İmam-ı Rabbânî Ulûhiyet ve Nübüvvet Anlayışı**, Konya 2007.

Özvarlı, M. Sait, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İstanbul 1998.

______ "**Muhammed Abduh**", DİA., XXX.

______ " *Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikâdî Düşüncesi*" (tebliğ) **Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet,** İstanbul 2006.

Pakalın, M. Zeki, **Osmanlı Tarih ve Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1983.

Pezdevi, Ebû Yusr Muhammed, nşr. H.P. Lins **Usûlü'd-dîn**, Kahire 1963.

Radikal Gazetesi, 1 Mayıs 2005.

er-Rayyıs, Muhammed Zıyâudddîn, **el-İslâm ve'l-hilâfe fî asrı'l-hadîs**, Kahire 1976.

______**en-Nazariyyetü's-siyâsiyetü'l -İslâmiyye**, Kahire 1979.

er-Râzî, Fahreddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-gayb**, Beyrut ts.

______**el-Erbaîn fî usûli'd-dîn**, Kahire 1986.

Sabah Gazetesi, 18 Nisan 2005.

es-Sabûnî, Nureddîn, **el-Bidâye fî usûli'd-dîn** nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1993.

Serhindî İmam- Rabbânî Ahmed Fâruk, **Mektubât,** İstanbul, ts.

Semâvî, Şeyh Mehdi, **el-İmâme fî zav'i'l-kitâb ve's-sünne**, Kuveyt 1979.

es-Semerkandî, Hakim Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed, **es-Sevâdü'l-a'zam**, İstanbul ts

Seyyid Bey, **Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyesi**, Ankara 1924.

______**Medhal**, İstanbul 1333.

Seyyid Hüseyin Nasr, **Traditional İslam in The Modern World**, trc. Sara Büyükduru, **Modern Dünyada Geleneksel İslam**, İstanbul 2001.

Sofuoğlu, Cemal, "**Şii-İmâmiyye'nin Hadis Anlayışı**", (13-15 Şubat 1993 Sempozyum, İstanbul), **Tarihte ve Günümüzde Şîîlik.**

Subhî Salih**, en-Nüzumu'l-İslâmiyye**, Beyrut 1992.

Subkî Takıyyüddin, **Şifâu's-Sikâm fî Ziyâret-i Hayri'l-Enam**, Kahire,1319.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin, **Avârifü'l-Maârif**, trc. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1989.

Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b Ebû Bekir, **Târihu'l-hulefâ'**, Beyrut 1993.

Smith, Wilfred Cantwell, **Islam in Modern History**, New York 1957.

Şa'ban, Muhammed İsmâil, **Kavlü's-sahâbî ve eseruhâ fî fıkhi'l-İslâm**, Kahire 1988.

Şafiî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle** nşr. Ahmed Muhammed Şâkîr, Beyrut ts.

Şârânî, Abdulvahhâb b. Ahmed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, Beyrut 1988.

______**el-Yevâkîd ve'l-Cevâhir fî Beyân-ı Akaidi'l-Ekâbir**, Beyrut ts.

Şehristânî, Abdulkerîm, **el-Milel ve'n-nihal** nşr. Emîr Ali Mehna-Ali Hasan Fâ'ur, Beyrut 1993.

Şemseddîn Sami, **Kâmus-ı Türkî**, İstanbul 1317.

Şeker, Mehmet, "**Kabir**", DİA, XXIV.

Şeker, M. Fatih, **Osmanlılar ve Vehhâbîlik**, İstanbul 2007.

Şeriatî, Ali, **Teşeyyü-i Alevî ve teşeyyü-i Safevî** trc. Feyzullah Artinli, "Ali Şîası Safevî Şîası", İstanbul 1990.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b.Babeveyh el-Kummî**, Risâletü'l-itikâdâti'l-imâmiyye** trc. E. Ruhi Fığlalı, "Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları", Ankara 1978.

Tabatabaî, Seyyid Muhammed Hüseyn **Şîa der İslâm,** trc. Kadir Akaras, "İslâm'da Şîa", İstanbul 1993.

et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir, **Târihu'r-rusul ve'l-mülük,** Kahire, ts.

Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet, İSAV, İstanbul 2006.

Taşköprîzâde, İsâmeddin Ahmed Efendi, **Mevzûâtü'l-ulûm**, İstanbul 1313.

______**eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye**, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul 1985.

Teftâzânî, Ebü'l-vefâ, **Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.

Teftâzânî, Sa'du'd-dîn Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid**, Dersaâdet 1326.

______**Şerhu'l-Makâsıd,** nşr. Abdurrahman U'meyrâ, Beyrut 1989.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali**, Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn**, Beyrut ts.

Tekindağ, Şihâbeddîn. İA "**Dürzîler",** III.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, **Sünen,** İstanbul ts.

Toprak, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat,** Konya 1990.

Torld Olsson, "**Dağlıların ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin Ya da Nusayrîlerin Mezhebi", Alevi Kimliği,** İstanbul 2000.

Toynbee, Arnold J. Part I. General, in **Survey of International Affairs 1925**, Volume I The Islamic World Since the Peace Settlement, trc. Hasan Aktaş, **1920'ler Türkiye, Hilâfetin İlgası**, İstanbul 1998.

Thomas W: Arnold, **The Preaching of Islam**, Delhi 1997.

Udeh, Abdulkadir, ***İslâm ve evzauna es-siyâsiyye*** trc. Beşir Eryarsoy, "İslâm ve Siyâsî Durumumuz", İstanbul 1995.

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1995.

______"**Halîfe**" DİA, XV.

______**Türkiye'de Alevîler, Bektaşiler, Nusayrîler,** (İlmî Toplantı), İstanbul 1999.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara 1995.

Üstün İ. Safa, "*İmamiyye Şiasında Otorite Problemi ve Ayetullah Humeyni'nin Velâyet-i fakîh Kavramı*" **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu** (özet), İstanbul 1994.

Üzüm İlyas, **Günümüz Aleviliği,** İstanbul 2000.

_____ **Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevîlik**, İstanbul 2007.

_____"**Mezhep**", DİA, XXIX.

_____"Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlikle İlişkisi", **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler**, İstanbul 1999.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, **Kitâbu'l-Meğâzî**, Beyrut 1984.

Varlık, Mustafa Çetin, "**Çaldıran Savaşı**", DİA. VIII.

Watt, Montgomery**, What is Islam** trc. Elif Rıza, "İslâm Nedir ?", İstanbul 1993.

_____**İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri** trc. E. Rûhî Fığlalı, İstanbul 2001.

Ya'kubî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, Beyrut 2002.

Yalçınkaya, **Cemaleddin Efgânî**, İstanbul 1995.

Yavuz, Y. Şevki, "**Ebû Hanîfe**", DİA, X, İstanbul 1994.

_____"**Eş'ariyye**", DİA, XI.

Yazıcı, Tahsin**,** "**Safevîler**", İA, X.

Yayla, Yıldızhan, "**Anayasa**", DİA, III.

Yeprem, M. Saim, **İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî**, İstanbul 1997.

Yıldız, Hakkı Dursun, **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul 1976.

Yörükhan Yusuf Ziya, **İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler**, Ankara 2001.

Zahir, İhsan İlâhi, **eş-Şîa ve's-Sünne**, trc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, **Şîa'nın Kur'ân, İmâmet ve Takıyye Anlayışı**, Ankara 1984.

ez-Zebîdî, Ahmed, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, trc. Ahmed Naim; trc. Kâmil Miras, Ankara 1987.

Zelyut, Rıza, **Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler,** (İlmî Toplantı), İstanbul 1999.

KARMA İNDEKS

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z